

Tiina Miettinen &
Raisa Maria Toivo (toim.)

Mitä väliä on historialla?

Mitä väliä on historialla?

Mitä väliä on historialla?

Toimittaneet
Tiina Miettinen & Raisa Maria Toivo

Kustantaja TAMPERE UNIVERSITY PRESS

Myynti:
verkkokauppa@juvenesprint.fi
https://verkkokauppa.juvenes.fi/

Kannen kuvat
Sommitelma. Valokuva Pirjo Heino (sine anno)

Graafinen suunnittelu ja toteutus
Sirpa Randell

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

ISBN 978-951-44-9968-5 (painettu)
ISBN 978-951-44-9969-2 (pdf)

Tampereen Yliopistopaino Oy – Juvenes Print
Tampere 2016

YMPÄRISTÖMERKKI MILJÖMÄRKT
441 729
Painotuote

ESIPUHE

Tämän kirjan kirjoittajat ovat kaikki historian ammattilaisia ja kuluttajia, ja jollei historialla ole merkitystä, on tekemisillämme kovin vähän väliä. Samalla kirjan tarkoitus on heitellä ilmaan yllättäviä ehdotuksia siitä, miten yllättävät asiat voivat hyvinkin liittyä yhteen ja kuinka kummalliset asiat voivatkin olla merkittäviä, kun niitä jonkun aikaa pohtii. Yksinkertaisimmat selitykset voivat olla oikeita, mutta aina ne eivät ole hedelmällisimpiä. Nämä ajatukset – jotka kirjoittajat kukin oman harkintansa mukaisessa määrin jakavat – heijastelevat ainakin jossain määrin kirjoittajien historiaa yliopistonlehtori, dosentti ja tutkimusjohtaja Marko Nenosen kanssa. Haluamme sen tunnustaa ja sitä kunnioittaa. Marko on aina yllyttänyt visioimaan ja ideoimaan, ja hän on myös korostanut kaiken tutkimuksen merkitystä, ”pihviä”. Siksi tämäkään kirja ei ole perinteinen juhlakirja, vaan kirjallamme on pihvi, jonka tarkoitus on pohtia eri näkökannoilta kysymystä siitä, mitä merkitystä historialla milloinkin on.

Konkreettisesta, taloudellisesta käytännön tuesta kiitämme Jalmari Finnen säätiötä, jolle jännittävät visiot eivät myöskään ole vieraita.

Toimittajat

SISÄLLYS

Osa 2
Maailman laidalla vai sen keskuksessa?

Osa 3
Ihmisen sisäinen historia

Osa 4
Iltasatu

MITÄ VÄLIÄ ON HISTORIALLA?

Tiina Miettinen ja Raisa Maria Toivo

> ”Niin, voin lukea runoutta ja näytelmiä ja sen sellaista, eikä minulla ole mitään matkakertomuksiakaan vastaan. Mutta historiasta, todellisesta, vakavasta historiasta minä en voi kiinnostua. Voitteko te sitten?”
>
> ”Toki, pidän historiasta.”
>
> ”Minäkin toivoisin pitäväni. Luen sitä vähän velvollisuudentunnosta, mutta se ei kerro minulle mitään, mikä ei joko väsyttäisi tai ärsyttäisi minua. Joka sivulla paavien ja kuninkaiden kiistoja, sotia ja kulkutauteja. Kaikki miehet kelvottomia ja naisia ei juuri ollenkaan – hyvin väsyttävää.”[1]

Jane Austen kirjoitti oheisen ”mitä väliä on historialla” -keskustelun jo 1800-luvun ensi vuosina teokseensa *Northanger Abbey*, joka julkaistiin postuumisti vuonna 1817. Käyty keskustelu ei ole vanhentunut lainkaan 200 vuoden kuluessa. Yhä edelleen 2000-luvulla käydään samaa

1 Neitien Morland ja Tilney keskustelu Jane Austenin kirjan Northanger Abbey (1817) 14. luvun alussa.

keskustelua: historia on pelkkää sotien ja suurmiesten historiaa, josta varsinkin naiset jätetään sivuun.

Historiasta pitäminen ja velvollisuudentunto

Historia on aina kiinnostanut ihmisiä. Ihmiset haluavat tietää, miksi he ovat tässä ja miten tähän on tultu. Yksi syy nykyiselle historiakiinnostukselle on 1960-luvulla kiihtynyt kaupungistuminen. Kaupungistuneet suuret ikäluokat heräävät eläkeiän kynnyksellä kysymään, mistä he ovat lähtöisin ja missä on heidän juurensa. Moni haaveilee muuttavansa kesämökille vakituisesti asumaan, mökille, joka sijaitsee usein siellä, mistä he ovat lähtöisin. Yle-uutiset järjesti helmikuussa 2015 kyselyn siitä, minkä paikkakunnan ihmiset kokevat henkiseksi kodikseen. Se ei ollut läheskään aina henkilön vakituinen asuinpaikka, vaan jokin muu. Usein henkinen koti oli se paikkakunta, jossa on vietetty lapsuus tai nuoruus. Paikka, jossa on tuttu murre, oma suku ja omat juuret. Henkinen kotipaikka on ihmisille usein myös portti, joka avaa monelle kiinnostuksen historiaan. Historia alkaa avautua usein vasta omista juurista tai kotiseudusta käsin, siis henkisestä kotipaikasta. Oman perheen ja kotiseudun historia halutaan lopulta liittää osaksi Suomen ja ehkä maailmankin historiaa. Sukututkimuksen alalla viimeisin trendi on geneettinen sukututkimus, jossa etsitään tuhansien vuosien takaista perimää ympäri maapalloa.

Kuva historiasta muodostuu myös koulukirjojen kautta. Se, mikä historiantunneilla nostetaan esiin, muokkaa helposti kuvaa ja asennoitumista koko historiaan ja sen kiinnostavuuteen. Koulukokemusten seurauksena moni kokee historian yksinkertaisesti tylsäksi. Se on monen aikuisen mielikuvissa sekava erilaisten tapahtumien vyöry, josta pulpahtelee vuosilukuja ja tapahtumia, joiden välinen yhteys jää hämäräksi. Historia on sotaa, rauhaa, rajansiirtoja, vuosilukuja sekä hallitsijoiden nimiä aivan kuten Jane Austenin neiti Morland valitti jo 1800-luvun alussa. Vaikka arjen historiaa yritetään tuoda lähelle oppi-

laita, niin silti yleinen vyöryy yli yksityiskohtien. Se, mitä reaalikokeen historian koekysymyksissä kysytään tai vertaillaan keskenään, on vuosikymmenestä toiseen sotahistoriaa, maailmanpolitiikkaa tai historian suuret linjat. Painotus on usein viime vuosisadan tapahtumissa, jotka koetaan merkityksellisimmiksi kuin sitä edeltävät vuosisadat. Toisin kuin nuoren neiti Morlandin kohdalla, juuri sodat ja kulkutaudit sekä suurmiesten elämäkerrat näyttävät nykyään olevan myös ihmisiä eniten kiinnostava historian osa – tai ainakin niiltä aloilta julkaistaan ja myydään eniten yleistajuisia historian kirjoja. Se on varmasti hyvin ymmärrettävää: Yritys ymmärtää kokemuksia 1900-luvun sodista on edellytys ymmärtää omaa sukuhistoriaansa, sitä, miksi vanhemmat ja isovanhemmat ovat olleet sellaisia kuin ovat. Sodat ja jokunen kulkutauti osuvat myös lähes jokaisen kotiseutuharrastajan ja sukututkijan ensimmäisiin tietoihin. Toisaalta arjen historia kiinnostaa monia vain silloin, kun se kohdistuu jotenkin omaan ympäristöön tai omaan sukuun. Sodat, kulkutaudit ja hallitsijat taas koskevat tasapuolisesti oikeastaan kaikkea ja kaikkia mikä osaltaan selittää niiden jatkuvan suosion.

Kirjakaupan hyllyt heijastavat varsin pientä osaa siitä, millaista tutkimusta historiantutkijat tekevät. Suurten sankarillisten tragedioiden ja pienten kurjien onnettomuuksien ohella tutkitaan myös arkea eri aikoina järjestäneitä laajoja olomassaolon rakenteita, yhteiskuntaluokkia, sukupolvien ketjua ja ympäristöön sopeutumista. Tutkitaan yhteiskunnan instituutioiden kuten valtion, kirkon, uskonnon tai avioliiton syntyä ja merkitystä eri aikoina. Tarkastellaan erilaisten yhteisöjen kuten perheen, suvun tai kylän olemusta määrittäviä ja koossapitäviä tai hajottavia tekijöitä. Tutkitaan arjen historiaa, työnteon muotoja ja arvoja, valtarakennelmia, väkivaltaa, mutta myös mukavien asioiden, kuten perheen ja jatkuvuuden tai seksuaalisuuden, historiaa. Tämän kaltainen historia harvemmin pääsee kirjakaupan hyllyyn, vaan jää yliopistojen omiin ja muutaman harvan tiedekustantajan kansikuvattomiin julkaisusarjoihin. Onko se siis turhaa höpöhöpöä, joka ei kiinnosta ketään – marginaalista ja mitätöntä humanistihörhöilyä? Olisiko

parempi, jos historiantutkijat palaisivat ”kovan” tieteen pariin tai menisivät oikeisiin töihin?

Kun kirjojen sanotaan olevan kuolemassa, ei julkaisupolitiikka ehkä kerro koko totuutta myöskään historiakuluttajien näkökulmasta. Visuaalisessa mediassa – tv-dokumentteina ja elokuvina, tietokonepeleinä jne. – on tarjolla laaja-alaisempaakin tietoa ja tulkintaa historiallisten kulttuurien elintavoista, maailmankuvista, tai vaikka suomalaisten identiteetistä naapurisuurvaltojen osana. Monet museot ovat kasvaneet 2000-luvulla suuriksi elämyskeskuksiksi, joissa vierailijalta vaaditaan osallistumista ja pitkää viipymistä. Ne ovat koko perheen puuhamaita siinä missä huvipuistotkin. Museoissa historia pyritään tuomaan lähelle, aina iholle asti. Näyttelyissä pyritään esittelemään yksilöitä ja yksityiskohtia. Lapset tottuvat pienestä pitäen museoiden



Kuva 1.
Aamu Trinity Collegessa Oxfordissa.
Raisa Toivo.

tarjoamaan historiakuvaan kouluhistorian rinnalla. Parhaimmillaan ne täydentävät toinen toisiaan. Vai pirstoutuuko historiakuva entisestäänkin?

Joka tapauksessa historia kyllä kiinnostaa ja sillä on kaikki edellytykset saada yhteiskunnallista vaikuttavuutta. Jos sellaista halutaan.

Kiusaamisen tarkoitus, eli mitä väliä historialla pitäisi olla?

Myöhemmin edellä lainatussa keskustelussa Neiti Morland jatkaa:

> ”Vai pidätte te historiasta! Niin pitävät myös herra Allen ja minun isäni, eivätkä kaksi veljistänikään vihaa sitä. Niin moni minun pienestä piiristä on hämmästyttävää! Tällä menolla en enää säälikään historioitsijoita. Jos ihmiset mielellään lukevat heidän kirjojaan, hyvä on, mutta olisi kauhea kohtalo joutua kirjoittamaan paksuja tiiliskiviä, joihin kukaan ei vapaaehtoisesti vilkaise, näkemään kaikki se vaiva vain pikkupoikien ja tyttöjen kiusaamiseksi. Vaikka tiedän, että se on oikein ja tarpeen, olen ihmetellyt mistä he saavat rohkeutta istua alas sellaista tarkoitusta varten.”
>
> ”Ei kukaan sivistynyttä ihmisluonnetta tunteva ihminen kai voi kieltää, että pieniä poikia ja tyttöjä täytyy kiusata”, sanoi Henry, ”mutta arvostetuimpien historiankirjoittajiemme puolesta minun täytyy huomauttaa, että he voisivat loukkaantua, jos heillä ei oletettaisi olevan sen kummempaa tavoitetta, ja että heidän tyylillään ja metodillaan voi kyllä kiusata älyltään ja iältään paljon kypsempiäkin lukijoita. Sanon ’kiusata’, enkä ’opettaa’, kuten huomaan teidänkin tekevän, ja oletan että niitä nyt pidetään synonyymeinä.”

Mitä väliä historialla sitten on? Austenin kirjan henkilöt keskustelevat kirjallisuudesta ja esittävät historian osana ”vakavaa” taidetta, verrat-

tuna viihteeseen. Vakavaa historiasta ja taiteesta tekee se, että niistä on tarkoitus oppia jotain.

Historian opettavaisuudesta puhutaan paljon, mutta mitään suurta yksimielisyyttä siitä ei näytä olevan. Niin sanottu suuri yleisö näyttää yleensä olevan valmis hyväksymään, että historiasta voidaan oppia jotain. Kun kysyn sivuaineopiskelijoilta miksi he opiskelevat historiaa, he puhuvat yleensä jotain kulttuurin juurista ja itseymmärryksestä, joka syntyy vain siitä, että tietää, mistä on tulossa. He eivät mainitse siitä, että olisi hyvä tietää myös, mihin on menossa – ehkä siksi, että eivät oleta sitä oikeaksi vastaukseksi historianopettajalle, tai sitten siksi, että kovin harvat etukäteen tietävät, mitä tulevaisuus tuo. Jotkut uskovat myös, että historia auttaa ennustamaan tulevaisuutta tai ainakin välttämään vanhojen virheiden toistamista.[2]

Moni on sitä mieltä, että toisen maailmansodan muistamisen tärkeimpiä perusteita on estää holokaustin uusiintuminen. Vainojen historian tarkastelua ei tarvitse laventaa nykypäivään asti, jo sotia seurannut vuosikymmen todisti kantilaisen ajatuksen siitä, että historian opetus on tuomittu jäämään vajaaksi.[3] Se, että historian opetukset – ja siis historioitsijat – eivät onnistuneet estämään vainoja, ei toki ole kelvollinen syy lakata yrittämästä vastaisuudessa. Pahempi ongelma on ehkä se, että historian pahisten tarkastelu usein osoittaa, että he itse kuvittelivat itsensä hyviksiksi: useimpien vainojen toimeenpanijat ovat kuvitelleet puolustavansa suurempaa yhteistä hyvää, järjestäytynyttä yhteiskuntaa, jumalaa, taloutta tai demokratiaa.[4] Kun heillä meni noin pieleen, miten historioitsija voisi olla varma siitä, ettei tietämättään ole yhtä pihalla? Silti epäonnistumaan tuomittu tehtävä – mission impossible – ei ehkä ole paras motivaattori sen enempää historiantutkijoille kuin historiantutkimuksen rahoittajille tai kuluttajillekaan.

Tottakai historialla on merkitystä. Tottakai se kertoo jotain siitä, miksi olemme sellaisia kuin olemme. Historia näyttää miten omis-

2 Ks. myös keskustelu Scandian numerossa 2/2013.
3 Vrt. Moore 1987 tai Cohn 1967; ks. myös Toivo 2007 ja siellä esitetty kirjallisuus.
4 Nenonen 2007: 253ff.

tusasuminen on juurtunut Ruotsin ajan vapaista talonpojista torpparivapautuksen, lex kallion ja asutuslain kautta osaksi suomalaisen kulttuurin ydintä – ja miten historiantutkijat ovat sitä mielikuvaa juurruttaneet. Historia voi selittää myös, miksi me – toisin kuin vaikkapa norjalaiset tai britit – haluamme maksaa asuntolainamme nopeasti ja miksi ihannoimme kaikenlaista riippumattomuutta aina siihen asti, että tavoitellaan vanhusten asumista "kotona loppuun asti", mitä taas eteläisemmän Euroopan kulttuureissa pidetään kammottavana yksinäisyytenä ja heitteillejättönä. Toisaalta historia kertoo myös, miksi suomalaiset tuntuvat suhtautuvan valtioon, poliisiin ja lehdistöön suhteellisen luottavaisesti vaikka sitä pitävät naivina kaikki muut paitsi ruotsalaiset. Emme me ole tämmöisiä siksi, että olemme jotenkin hölmöjä ja muita rikkaampia, köyhempiä tai lahjattomampia, vaan siksi, että siihen on vaikuttanut olevan kasa hyviä syitä. Sama pätee useimpiin niistä piirteistä, joiden takia muut näyttävät meidän mielestämme irrationaalisilta, oudoilta tai jopa pahoilta.

Historia samaan aikaan sekä dekonstruoi että luo identiteettiä, ja historian – historian kirjoituksen – muutokset samaan aikaan selvittävät, miksi olemme sellaisia kuin olemme. Ne myös luovat tietynlaista kuvaa siitä, millaisia olemme. Juuri siksi historia muuttuu muodin mukana. Tämän kokoelman artikkelissaan Miia Ijäs osoittaa, miten Euroopan liittovaltiokehitys tekee kansallisvaltiokeskustelusta ja kansallisvaltioiden historiasta vanhanaikaista ja saa historioitsijatkin etsimään transnationaalista ja ylirajaista kehitystä niin politiikan kuin kulttuurinkin osalta. Tiina Miettisen ja Hilja Toivion artikkeli tarkastelee samanlaista itsestään selvän historiatiedon arvon syntymistä ja muuttumista naurettavaksi jalostuksen ja jalosukuisuuden kohdalla. Kuten Ulla Koskinen kritisoi artikkelissaan, mikä tahansa vertailu meidän ja muiden välillä muuttuu järkeväksi silloin kun se kertoo jotain sellaista, mitä yhteiskunta ja yksilö haluavat tai niiden täytyy itsestään tietää. Toisaalta, kuten kaikki vaihtoehtotodellisuuksista kiinnostuneet Terry Pratchetista alkaen tietävät, se, mitä ihminen haluaa ja

mitä hän tarvitsee, ovat useinkin eri asioita. Historia voi vastata haluun yhtä hyvin kuin tarpeeseenkin.

Tämän kaltainen hyöty jää helposti epämääräiseksi. Sitä ei voi laskea, koskea eikä paloitella osiin. Sillä on – tai ainakin voi olla – rahallista ja poliittista merkitystä, jos se auttaa meitä ymmärtämään omien ja kumppaneidemme valintoja ja arvoja, mutta sitä on vaikea muuttaa numeroiksi tilinpäätöksessä. On vain harvoja tilanteita, joissa historian tutkimus tai tuntemus pelastaa ihmisen hengen – vaikka Riikka Miettinen tässä kokoelmassa viittaakin sellaiseen mahdollisuuteen. Jos kovana hyötynä ajatellaan, historia on parhaimmillaan vakavaraisen sivistysyhteiskunnan statussymboli ja pahimmillaan marksilainen ylärakenne, joka tuottaa sirkushuveja ja kertaa vanhoja vääryyksiä, jottei kansa huomaisi nykyisiä ongelmia. Yksi tapa reagoida tähän on ollut uushumanistinen koulutustraditio, joka tarkoituksellisesti asettuu hyötykeskustelun ulkopuolelle. Historiasta ei välttämättä tarvitse olla hyötyä: tiedolla on arvo sinänsä, samoin historian tuottamalla huvilla on viihdearvo, joka ei ole turha, eikä marksilaisen ajattelun tapaan negatiivinen.[5] Jos tällaista ajattelutapaa voi olla vaikea puolustaa kilpailussa ”koviin” tieteisiin nähden, se on kuitenkin historian tekijälle lohdullisempi lähtökohta kuin edellä kuvattu eettinen *mission impossible*. Uushumanistinen lähtökohta ei tarkoita, että historian kuluttaja unohdettaisiin, päinvastoin. Kuluttaja löytää historian yhtä varmasti kuin oopperayleisö ja mp3-lataaja löytävät omat kohteensa. He vain tekevät sen ilman ajatusta sen kummemmasta hyödystä – siksi, että he haluavat.

Scandia-lehden teemanumerossa ”Varför är vi historiker” (”miksi olemme historioitsijoita”) 2013/2 Sverker Sörlinin keskustelu uushumanismista johtaa kuitenkin kysymään, voisiko historiasta tehdä jotain konkreettisesti tuottavaa? Voiko historiaa tuotteistaa tai voiko siitä kehittää sovelluksia? Voisiko historiaa käyttää esimerkiksi harvinaisten rikosten – vaikkapa itsemurhan, terrorismin tai omiin

5 Sörlin 2013.

vanhempiin kohdistuvan väkivallan – tyypittelemiseen ja profiloimiseen, jolloin riskialttiita tilanteita voisi tunnistaa ja rikoksia ehkäistä ennalta? Tarkentaisiko kontekstuaalisen historiatiedon lisääminen sijoitusanalyytikkojen pörssikurssiennusteita? Voisiko historiaa kytkeä paikkatietoon ja luoda portaaleja, joita matkailijat tai uskovat voisivat käyttää saadakseen tietoa kotipitäjiensä historioista, kirkoista, pyhistä lähteistä, pyhistä paikoista ja niiden käytöstä tai merkityksestä entisaikojen ihmisille tai vaikka tilojen omistajista ja sotien taistelujen uhreista? Vai onko historian tuotteistaminen ja kaupallistaminen humanistisen taiteen arvoa alentavaa?

Yllä keskustellun yhteiskunnallisen merkityksen lisäksi historialla on – tietenkin – merkitystä historialle ja ylipäänsä tieteelle. Yleensä akateemiset historian tutkijat pitävät tätä työnsä tärkeimpänä hyötynä, ja se korostuu apuraha- ja tiederahoituksen hakemuksissa. Tästä historioitsijat osaavat keskustella paremmin kuin yhteiskunnallisesta hyödystä – ainakin keskenään. Kyse ei ole pelkästä uushumanistisesta historiaa historian vuoksi – näkökulmasta, vaan historia välineellistyy aivan samalla tavalla kuin yhteiskunnallisen hyödyn kohdallakin. Tieteellinen hyöty ei ole pelkästään tiedon kumulatiivista kasautumista, vaan myös seuraavien tutkimusten mahdollistamista: historioitsijat tekevät työtään siinä toivossa, että joku ottaa käyttöön heidän luomiaan teorioita. Kun historioitsijat käyttävät jonkun muun luomia teorioita, he toivovat, että muut ottavat mallia tavasta, jolla he niin tekevät ja että nämä muut voivat tuottaa entistä parempaa tai käyttökelpoisempaa tietoa edeltäjiensä teorioista löytämien sovellustapojen tai rajoitusten asioista.

Teorioiden ja paradigmojen – esimerkiksi valtiokehityksen, yksilöllisyyden tai sekularisaation kiinteästä yhteydestä moderniin – keskustelevat esimerkiksi Antti Harmainen, Riikka Miettinen ja Miia Ijäs artikkeleissaan. Toisin kuin monella muulla tieteenalalla, historioitsijat eivät ainakaan saisi luoda uusia aineistoja, mutta suuri tieteen sisäinen hyöty tulee aineistojen julkaisemisesta, digitoimisesta, järjestämisestä, luokittelemisesta ja toimittamisesta, joka voi tehdä aikaisemmin liian

työläistä ja aikaa vievistä hankkeista tulevaisuudessa mahdollisia. Jännittävää on, että juuri tällä alalla roolit ovat jossain määrin kääntyneet päälaelleen: historian ammattitutkijat käyttävät historiakuluttajien tuottamaa materiaalia, kuten sukututkijoiden digitoimia kirkonkirjoja, kortistoja ja tietokantoja.

Meidän aikamme koristelu, eli kenelle historialla on väliä?

Ilmiselvän, ontologisen poliittisuuden lisäksi tärkeä kysymys on myös se, kuka määrittelee, mitä historia on ja kuka saa olla historioitsija. Lähihistorian tutkimus sisällissodasta nykypäivään viehättää ihmisiä, jotka ”olivat siellä” itse, tai ainakin heidän äitinsä ja isoäitinsä olivat. Nämä muisteluhistorian kokemusasiantuntijat tietävät toisin ja mielestään paremmin kuin tieteellisen historian tutkijat. Vanhemman ajan historian opetus vähenee kouluissa koko ajan, vaikka kiinnostus siihen kasvaa samaan aikaan toisaalla. Se jättää kentän vapaaehtoisille historian harrastajille, jotka tarjoavat omia näkemyksiään eri aiheista.

Netti tarjoaa myös ennennäkemättömiä mahdollisuuksia tutkia historiaa alkuperäislähteistä. Digitoidut asiakirjat ja sanomalehdet kannustavat kokoamaan omaa sukuhistoriaa, omia näkemyksiä ja myös jakamaan ne muille. Kirjakaupoissa omakustanneteokset ovat rintarinnan akateemisten historiateosten kanssa. Yhä useammin harrastajahistorioitsija päätyy mediassa vastakkain ammattihistorioitsijoiden kanssa. Sama tilanne on virallisten lääketieteen edustajien ja vaihtoehtohoitoja tarjoavien kanssa. Historiasta kiinnostuneelta vaaditaan taitoa ja kykyä erottaa jyvät akanoista. Jokainen voi valita itse, mihin uskoo.

Harry Collins ja Robert Evans[6] ovatkin esittäneet, että tieteen suhteen on olemassa kahdenlaista asiantuntijuutta. Toinen niistä on uutta tietoa tuottavaa (contributory) ja toinen olemassa olevaa tietoa käyttä-

6 Collins & Evans 2007.

vää (interactional). He lukevat akateemiset historiantutkijat pääsääntöisesti ensimmäiseen ryhmään ja muut toiseen. Tämä on kuitenkin yksinkertaistus, joka lähtee liikkeelle kysymyksestä, millainen historiatieto ”kelpaa” tieteeksi. Se ei ota huomioon toisen suuntaista kysymystä, ”kelpaako” akateemisen historian tuottama tieto kuluttajille vai onko heillä tarve toisenlaiselle tiedolle. Akateemiset historiantutkijat eivät silti voi alkaa tuottaa kysynnän mukaan mitä tahansa ”tietoa” – tai oikeastaan edes hyväksyä mitä tahansa väitettä ”tiedoksi”. Toisaalta koko vastakkainasettelu on jossain määrin keinotekoinen: kuten sekä Kimmo Levä että Ronald Hutton artikkeleissaan esittävät, epäakateemiseen tiedon tarpeeseen vastaaminen voi joskus herättää akateemisissa piireissä epäilyksiä mutta ei edes todennäköisesti heikennä ammattitutkijan työn laatua. Jos kumpikaan osapuoli ei hyväksy toisensa historianäkemystä, jankuttaminen johtaa jälleen yhteen *mission impossible* -tilanteeseen. Historianäkemykset on saatava neuvotteluun. Tähän voi olla monta tapaa. Yksi on antautua aitoon keskusteluun eri areenoilla – medioissa, museoissa, harrasteryhmissä. Toinen tapa voi olla tarjota keskusteluun vielä uudempia näkökulmia, jotka eivät ole kahlehdittu entisiin juoksuhautoihin - ja osoittaa niiden hyöty.

Voitaisiinko historiaa ja historian laajoja linjoja lähestyä poikkeavalla kysymyksen asettelulla? Yhdistää toisiinsa odottamattomia asioita ja syy-yhteyksiä? Tarkastella maailmaa yllättävistäkin näkökulmista? Tämän teoksen tavoitteena on ollut keksiä uusia näkökulmia, yhdistellä ensi silmäyksellä erilaisia asioita toisiinsa ja selittää historiaa poikkeuksellisilla erityiskysymyksillä.

Usein esitetty lähtökohta sille, miten historialla voi olla merkitystä on, että sen täytyy olla totuudellista. Että historioitsijoiden on uskallettava sanoa tosiasiat ja uskallettava tehdä niistä tulkintoja, jotka pysyvät uskollisena totuudelle – mitä se sitten tarkoittaakaan. Eräässä kohtaa yllä jo lainattua keskustelua neidit Morland ja Tilney keskustelevat myös historian ja nykypäivän suhteesta ja siitä, onko totuus epistemologiaa vai politiikkaa:

”Minusta on kummallista, että historian kirjat ovat niin tylsiä, kun suuren osan niistä täytyy olla keksittyä. Sankareiden suihin pannut puheet, heidän ajatuksensa ja suunnitelmansa – senhän täytyy olla pääosin keksintöä, ja muissa kirjoissa juuri keksityt jutut ilahduttavat minua.”

”Teidän mielestänne historioitsijat ovat huono-onnisia kuvitelmissaan”, sanoi neiti Tilney ”He näyttävät kuvitelmiensa tulokset herättämättä kiinnostusta. Minä taas pidän historiasta ja olen valmis hyväksymään valheet toden mukana. Tärkeimmät tosiasiat he saavat lähteistään, aikaisemmista kirjoista ja asiakirjoista, ja niihin voi



Kuva 2.
Rudolph Ackermann: Engravings, hand-colored. England, London, November, 1813.
Lähde: Wikimedia commons

> luottaa siinä kuin kaikkeen muuhunkin sellaiseen, mikä ei tapahdu aivan omien silmien alla. Muu kuvaamasi koristelu, sehän on vain koristelua ja luen sitä sellaisena. Jos puhe on hyvin kirjoitettu, nautin sen lukemisesta, kirjoittipa sen sitten kuka hyvänsä ja varmaan enemmän, jos sen kirjoitti meidän aikamme herra Hume tai herra Robertson kuin jos se olisi Caractacuksen, Agricolan tai Alfred Suuren sanoja."

Traditionaalinen keskustelu historian käytöstä keskittyy historian poliittisuuteen. Historiaa on aina kirjoitettu enemmän ja vähemmän tarkoituksenmukaisista näkökohdista, myös kriittiset näkökulmat ovat jonkun tarkoituksen mukaisia.[7] Tutkija ei ole objektiivinen: useimmilla meistä on jokin kuva siitä, millainen maailma olisi hyvä, ja se, näkyy töissämme, vaikka emme sitä muuten kovin aktiivisesti ajaisikaan. Historia ei ole puolueetonta, ja historian totuudet ovat aina jonkun totuuksia. Juuri siitä historian merkitys tuleekin. Nautimme historian hyvistä puheista, kun ne puhuttelevat meitä ja ne puhuttelevat todennäköisemmin hyvässä tai pahassa, kun ne kirjoittaa joku oman aikamme ajattelija.

Tällä kirjalla haluamme herättää keskustelua siitä, mikä historian tarkoitus oikein on eri toimijoiden näkökulmista. Kirja on tarkoitettu herättämään keskustelua historian ja kenties laajemminkin tieteen yhteiskunnallisesta merkityksestä mahdollisimman laajalla skaalalla: paitsi historian alan ammattilaisille, tutkijoille, opettajille, museoväelle, ja opiskelijoille tulevina ammattilaisina, kirja on suunnattu myös sille yleisölle, jonka kanssa historian pitäisi keskustella ja jonka tarpeisiin historian pitäisi vastata ollakseen merkittävää. Kirja on otteeltaan tieteen merkitystä popularisoiva ja poleeminen: silläkin uhalla, että emme ole pelkästään oikeassa, emme ajatelleet silti jättää sanomatta mitään. Tarkoitus on herättää keskustelua, ei välttämättä ohjata sitä.

7 E.g. Ylikangas 2015: 36ff.

Kirjallisuus

Austen, Jane 2007 (alun perin 1817): *Northanger Abbey*. Wordsworth.

Collins, Harry & Evans, Robert 2007: *Rethinking Expertise*. University of Chicago Press.

Moore, Robert I 1987: *The formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950–1250*. Oxford, Blackwell.

Cohn, Norman 1967: *Europe's Inner Demons: An Inquiery Inspired by the Great Witch Hunt*. Lontoo: Chatto and Windus.

Nenonen, Marko 2007: *Noitavainot Euroopassa. Ihmisen Pahuu*s. Jyväskylä, Atena.

Sörlin, Sverker 2013: Historikernas betydelseunderskott. *Scandia* 2013:2

Toivo, Raisa Maria 2007: The Witch Craze as Holocaust: the Rise of Persecuting societies. Teoksessa Jonathan Barry & Owen Davies: *Witchcraft Historiography*. Houndsmills, Palgrave MacMillan.

Ylikangas, Heikki 2015: *Mitä on historia ja millaista sen tutkiminen*. Art House.

Osa I
Menneisyys ja mystiikka

MITÄ VÄLIÄ ON OKKULTISMILLA
– Historiantutkimuksen uusia näkökulmia moderniin länsimaiseen uskontohistoriaan

Antti Harmainen

Monet muistavat kouluajoilta George Orwellin satiirin *Eläinten vallankumous* (1945). Kirjaa voi syystä pitää peruskoulumittaan sovitettuna kriittisen ajattelun käsikirjana, niin moninkertaisesti oikeaksi luettu on sen luoma kuva tiedon, uskon ja vallan petollisesta suhteesta. Tarinan alussa animalismin jalot ihanteet valtaavat eläinten mielet. Alkaa kumouksellinen liikehdintä, joka keikauttaa Jonesin maatilan omistus- ja tuotantosuhteet päälaelleen ja nostaa tilan karjut eläinten kapinahallituksen johtoon. Uuden aatteen aamunkoitossa julistetaan tasa-arvoa ja rakennetaan piintyneistä ennakkoluuloista vapaata yhteisöä, mutta pian käy ilmi, että ”jotkin eläimet ovat tasa-arvoisempia kuin toiset” ja että johtavat karjut ovatkin todellisuudessa ahneita totalitaristisikoja. Kaiken yläpuolella liitää korppi Mooses, joka raakkuu tuonpuoleisesta todellisuudesta ja siellä odottavasta sokeritoppavuoresta, jonka olemassaolon se on itse mystisesti nähnyt.[1]

1 Orwell 1973: 9–29, 120.

Eläinten vallankumous

Orwell-tutkijat ovat nähneet *Eläinten vallankumouksen* perusasetelman taustalla aatteelliset pettymykset, joita sosialismiin sitoutunut kirjailija koki Espanjan sisällissodassa, toista maailmansotaa edeltäneessä eurooppalaisessa politiikassa ja lopulta varsinaisina sotavuosina. Teoksen moraaliset allegoriat ovatkin merkinneet jälkipolville lähinnä sitä, kuinka huomaamatta poliittiset liikkeet ja ideologiat muuntavat sekä nykyisen että menneen todellisuuden irrationaaliseksi propagandaksi, ja kuinka demokraattisen yhteiskuntajärjestelmän tulee olla valppaana, jotta tällainen manipulointi ei pääsisi itämään.[2] Kuitenkin myös *Eläinten vallankumous* harjoitti sanomansa välityksellä historiapoliittista asianajoa. Orwell rakensi teoksellaan aate- ja kulttuurihistoriallista hierarkiaa, jonka painotukset käyvät ilmi Mooses-korpin hahmossa. Tämän uskonnolliset näyt ja profetiat kuolemanjälkeisestä elämästä merkitsevät *Eläinten vallankumouksessa* äärimmäistä toiseutta, järjellisen todellisuuden reunaa, jonka toisella puolella kangastelevat näyt uhkaavat sumentaa uupuneiden työläiseläinten tajunnan.

Orwellin satiirissa ei ollut kyse pelkästä länsimaisen älymystön harjoittamasta vuosisataisesta uskontokritiikistä, vaan sen kärki oli tähdätty tarkoin juuri tietynlaiseen uskonnollisuuden muotoon. Korppi viittaa syyttävästi 1800- ja 1900-luvun taitteen molemmin puolin vaikuttaneeseen okkultismin aaltoon, jonka Orwell katsoi vauhdittaneen eurooppalaisen kulttuurin romahtamista Hitlerin, Mussolinin ja Stalinin kaltaisten yksinvaltiaiden syliin.[3] Samankaltaisia näkemyksiä esitti samoihin aikoihin saksalaissosiologi Theodor Adorno (1903–1969). Hän piti vuonna 1950 julkaistussa *Minima Moralia* -teoksessaan okkultismia osoituksena vuosisadan vaihteessa vallinneesta tiedollisesta taantumuksesta, jonka aallonharjalla julkisuuteen nousseet meediot ja muut okkulttisten liikkeiden karismaattiset keulakuvat

2 Montonen 1973.
3 Pasi 2009: 59–63.

olivat kuin pienoismalleja myöhemmin ilmaantuneista puolijumalallisista valtionjohtajista.[4]

Adornon ja Orwellin näkemykset paljastivat asiasta vain yhden puolen. 1800-luvun kolmen viimeisen vuosikymmenen aikana tunnetuksi tulleista okkultisteista useimmat eivät harjoittaneet autoritaarista oikeistopopulismia vaan pikemminkin päinvastoin; monet heistä toimivat silloisten työväenliikkeiden läheisyydessä arvoliberaalin ja solidaarisen yhteiskunnan puolestapuhujina ja oikeastaan rakensivat sitä sosialistista idealismia, josta Orwellkin myöhemmin 1900-luvun puolella käsityksiään ammensi.[5] Lisäksi olivat vielä miljoonat kaupunkilaiset eri puolella Eurooppaa ja Yhdysvaltoja, joille okkultismi oli luonteva ja harmiton osa muotoutuvaa populaarikulttuuria. He lukivat teosofien, spiritualistien ja monien muiden vastaavien liikkeiden julkaisemia lehtiä ja saattoivat pistäytyä meedion puheilla tiedustelemassa kuolleiden sukulaisten vointia samalla, kun kävivät paikallisten luonnonlääkärien vastaanotoilla nauttimassa muodikkaista luontaishoidoista.[6] Tämä osa vuosisadan vaihteen uskonnollis-aatteellisesta historiasta sai kuitenkin painua marginaaleihin toisen maailmansodan jälkeisissä ideologisissa uudelleenarvioinneissa. Orwellin ja Adornon edustamien näkemysten vakiintumisesta on tullut eräänlainen modernin länsimaisen uskontohistorian nollapiste, josta säteilleet kerrannaisvaikutukset ovat vaikuttaneet käsityksiin siitä, mitä tai millaista on länsimainen uskonnollisuus ja etenkin siitä, mitä se ei ole.

Tässä esseessä tarkastelen uskonnollisen toiseuden ja ulossulkemisen dynamiikkaa sekä sitä, millainen merkitys sillä on ollut niin kutsutun länsimaisen modernin ja sen ympärille tuotetun uskonnollisen historiakuvan osina. Näkökulmani on historiantutkijan näkökulma. Pohdin sen luomalta perustalta, millaisia käsityksiä, ideologioita ja identiteettejä sodanjälkeinen kulttuurikritiikin kausi etabloi ja mihin se otti etäisyyttä. Samalla ääneen pääsee joukko uskontohistorian pe-

4 Adorno 1974: 238–244.
5 Owen 2004: 85–147.
6 Treitel 2004: 56–83.

riferiassa majailleita ilmiöitä ja niiden tutkijoita. Tekstini painotukset perustuvat länsimaisen esoterismin historiaan kohdistuvaan tutkimukseen; kansainväliseen ja monitieteiseen kenttään, joka on laajentunut nopeasti viime vuosina.

Eurooppalaisen uskontohistorian käänteet ovat alkaneet jälleen kiinnostaa muitakin kuin teologeja ja uskontotieteilijöitä. Sen tutkimuksella on merkitystä, paljolti siksi, että uskonto eri muodoissaan on latautunut puheenaihe myös nykytodellisuudessa. Julkisuudessa on keskusteltu esimerkiksi niin kutsuttujen "perinteisten kristillisten arvojen" murroksesta monikulttuurisuuden paineessa ja uusien eksoottisten uskontojen tai elämänkatsomusten noususta. Historiantutkimuksen näkökulmasta katsottuna kyseessä ei kuitenkaan ole uusi ilmiö, tarkemmin ajateltuna siihen ei liity mitään järin eksoottistakaan – ja juuri se osoittaa historialla olevan väliä.

Suuri lohikäärmejahti

"Hic sunt dracones", täällä ovat lohikäärmeet, kirjoittaa hollantilainen historioitsija Wouter J. Hanegraaff vuonna 2012 ilmestyneen *Esotericism and the Academy* -teoksensa johdannossa. Hänen tulkintansa mukaan länsimaisessa uskonto- ja aatehistoriassa on vielä nykyisinkin paljon samaa kuin 1400-luvun merikartoissa, joissa tunnettujen alueiden ulkorajoja asuttavat lohikäärmeet ja muut hengenvaaralliset hirviöt.[7] 1990-luvun lopulta alkaen kansainvälinen historiantutkimus on Hanegraaffin ja kollegojen johdolla alkanut perehtyä yhteen hämäräksi jääneeseen alueeseen. Tutkimustyön tuloksena on hahmottunut länsimaisen esoterismin (*Western esotericism*) historiaksi nimitetty kenttä. Sen piiriin kuuluu moninainen joukko aatteellisia ja uskonnollisia virtauksia, joiden sisällölliset erityispiirteet ja asema suhteessa julkisiin instituutioihin ovat vaihdelleet paljon vuosisatojen saatossa.

---

7 Hanegraaff 2012: 1–4.

Länsimaisen esoterismin historiaan on luettu kuuluvaksi ilmiöitä myöhäiskeskiajan ja renessanssin alkemiasta ja kristillisestä mystiikasta aina 1900-luvun taitteen moderniin okkultismiin ja niistä edelleen toisen maailmansodan jälkeen syntyneisiin liikkeisiin, kuten New Ageen ja Wiccaan. Vaikka kentän ajalliset ja temaattiset rajaukset ovat laajoja, sen keskiössä vaikuttaa tietty ydinaines, johon kuuluu paitsi liikkeitä ja ilmiöitä myös kirjallisuutta sekä sen taustalla olevia yksilöitä, kuten Pico della Mirandola (1463–1494), Paracelsus (1493–1541), Jakob Böhme (1575–1624) Emmanuel Swedenborg (1688–1772) ja Helena Blavatsky (1831–1891). Näiden – ja muidenkin – kiintopisteiden varassa tutkijat ovat hahmotelleet esiin pitkäkestoista jatkumoa, joka on punoutunut kristillisen tradition ja antiikkiin palautuvan klassisen rationalismin katveisiin.[8]

Hanegraaff on summannut yli vuosikymmenen kestänyttä tutkimustyötä toteamalla lohikäärmeiden olevan joskus yllättävän todellisia. Länsimaisen aatekartan tyhjistä kohdista on kuin onkin löytynyt outoja asioita, jotka ovat saaneet kentällä toimivat tutkijat tarkistamaan näkökulmaansa suhteessa moniin kulttuurisiin instituutioihin. Hanegraaff määrittelee länsimaisen esoterismin historiaa kriittisenä makrohistoriana, jonka puitteissa on voitu haastaa suuri kertomus maallistuvan rationalismin ja toisaalta kristillisen metakulttuurin viitoittamasta modernisaatiosta. Tieteen ja politiikan kategorioiden sisältä on paljastunut okkultismin ja esoterismin muokkaamia käsitystapoja ja myös protestanttisen kristinuskon historia on saanut lisävalaistusta, joka on osoittanut sen olleen kiistatta sidoksissa kristillisen teosofian ja böhmeläisyyden kaltaisiin esoteerisiin virtauksiin.[9]

Hanegraaffin mukaan ajatukset sekulaareista instituutioista tai tieteen ja uskonnon erillisyydestä ovat tässä valossa paremminkin 1940- ja 1950-luvuilla vakiintuneiden modernin ideaalien heijastamista historiaan, kuin tulkintaa itse modernisaatioon vaikuttaneista histo-

8 Hanegraaff 2012: 1–4.
9 Hanegraaff 2012: 191–207.

riallisista prosesseista.[10] Eurooppalaisen uskonto- ja aatehistorian voi siis ajatella olevan monilta osin lohikäärmeiden historiaa, rajankäyntiä kartan pimeiden vyöhykkeiden kanssa, joissa piileskelevät oliot pyrkivät sotkemaan uskonnon ja tieteen rajoja – ja samalla länsimaisen modernisaatiokertomuksen perusjaottelua.

Länsimaisen esoterismin historiaan keskittyneen tutkimusyhteisön sisällä on käyty viime vuosina keskustelua, jossa Hanegraaffin mainitsema kriittisen makrohistorian näkökulma on kääntynyt myös historiantutkimusta vastaan. Historioitsijoiden tutkimusotetta uskontojen saralla on kritisoinut Groeningenin yliopiston professori, uskontotieteilijä Kocku von Stuckrad, jonka mukaan historiatieteen menetelmät ja käsitteellistykset ovat tuottaneet suppeita kuvia uskonnosta ja sen funktioista osana eurooppalaista kulttuuria. Stuckrad näkee asetelman taustalla laajemman hierarkian, eräänlaisen "kristillisen monoliitin", joka ohjailee käsityksiämme siitä, millaisia asioita uskonnon piiriin on mahdollista lukea. Tämän painolastin Stuckrad väittää ohjanneen yhtä lailla historiatieteen linjauksia. Hänen kritiikkinsä vihjaa historiantutkijoiden jäsentäneen uskonnon käsitettä valmiiksi annetun kristillisen viitekehyksen kautta ja sulloneen tämän kehyksen ulkopuolelle jäävät ilmiöt "ei-kristillisyyden" tai "uskonnottomuuden" kaltaisiin yleistäviin kategorioihin.[11]

Stuckradin virittämässä kritiikin verkossa on osia, joista historioitsijan on hankala pyristellä irti. Sen purevin sisältö ei piile käsitteellisessä hienojakoisuudessa vaan yksinkertaisuudessa. Stuckrad kysyy historiantutkijoilta, mitä uskonto on. Mitä tarkoitamme, kun käytämme uskonnon käsitettä? Onko sen sisältönä luterilaisuus, katolisuus, baptismi, usko buddhalaispohjaiseen karman lakiin vai kenties meedioiden esiin kutsumiin "kuolleiden henkiin", kuten 1800-luvun lopun spiritualistisen liikkeen tapauksessa?[12] Kysymys horjuttaa historioitsijoille tuttuja asetelmia ainakin teoreettisessa mielessä. Pohjoismainen

10 Hanegraaff 2012: 5–12, 368–379.
11 Stuckrad 2010: 3–10.
12 Stuckrad 2010: 4–18, 22.

historiantutkimus on tuottanut 1990-luvulta lähtien runsaasti uskontoon kytkeytyvää tutkimusta, jonka puitteissa uskonnon käsitettä on jäsennetty suhteessa yhteiskunnallisiin liikkeisiin ja instituutioihin.[13]

Asetelman muotoilu on usein edellyttänyt uskonnon työstämistä kategoriaksi, joka on vertailukelpoinen muiden historiantutkimuksessa käytettyjen kategorioiden, kuten sukupuolen tai nationalismin kanssa. Ehkä historiatieteelle ominaisen kategorisointiprosessin yhteydessä tapahtuu jotain, joka mahdollistaa Stuckradin esittämän kritiikin ja altistaa historioitsijat ”kristillisen monoliitin” yhdenmukaistavalle vaikutukselle. Uskonnon ja kristillisyyden välille voi rakentua piilosidos, joka alkaa vaivihkaa sanella uskonnon käsitteen sisältöä.[14]

Ajatukset länsimaisen aatekartan lohikäärmeistä ja kristillisen monoliitin piilovaikutuksista tarkentuvat sävyeroistaan huolimatta samaan polttopisteeseen. Hanegraaff ja Stuckrad pyrkivät molemmat tahoillaan osoittamaan, kuinka laajalti länsimainen uskontohistoria voidaan käsittää eksklusiivisena, poissulkevana historiankirjoituksena. Heidän tutkimuksissaan on painottunut, miten valikoivasti länsimainen älymystö, tiede ja poliittinen kulttuuri ovat suhtautuneet ajatukseen uskonnosta ja sen sekoittumisesta osaksi muita instituutioita. Tähän viitekehykseen kytkeytyvät myös Orwellin ja Adornon kaltaisten intellektuellien sodanjälkeiset linjaukset, jotka raivasivat elintilaa autoritaarisista uskonnoista ja totuutta vääristelevistä ideologioista vapaalle länsimaisuudelle – sopiviksi katsomiaan menneisyyden ilmiöitä vaientamalla. Vuosisadan vaihteen okkulttisista liikkeistä tuli nopeasti silloisten asetelmien edellyttämää toiseutta, eikä vähiten siksi, että niiden ideologiat perustuivat synteeseihin tieteen, uskonnon ja politiikan välillä.

Hanegraaff on hahmotellut 1700-luvun valistuksesta 1900-luvun puolivälin politologiaan ulottuvaa aatehistoriallista kaarta, jonka puitteissa vastaavan kaltainen tiedollinen eklektisyys on pyritty leimaa-

13 Markkola 2008: 1–2.
14 Teoriasta ks. Utriainen et al. 2014.

maan massojen harhauttamiseen tähtääväksi irrationalismiksi. Hänen mukaansa tämänkin paradigman keskiössä on länsimainen identiteettipolitiikka eikä niinkään se, mitä menneisyydessä on joskus tapahtunut.[15] Juuri sekulaarin ja rationaalisen nimeen vannova länsimainen identiteettityö tekee okkultismin, esoterismin ja muiden lohikäärmeiden historian tutkimisesta tärkeää. Siinä ei ole kyse vain menneisyyden aukkokohtien täyttämisestä vaan myös näkökulmasta niihin historiallisesti kerrostuneisiin toiseuden kriteereihin, joiden perusteella nykyajan lohikäärmeitä metsästetään.

Maallinen hyvä, uskonnollinen paha

Historiantutkimuksen kannalta on kiehtovaa ajatella, että uskontohistorialliset stereotypiat voivat vaikuttaa tieteen ja valtamedioiden kaltaisiin nykytodellisuutta tuottaviin instituutioihin. Stuckradin päätelmät kristillisen monoliitin langettamasta ikeestä ovat varteenotettavia juuri siksi, että ne panevat pohtimaan nykyisyyden ja oman aikalaiskulttuurin merkityksiä osana menneisyyteen kohdistuvaa tutkimustyötä. Jos kriitikot kerran katsovat historioitsijoiden osallistuneen länsimaisten uskontokäsitysten yksipuolistamiseen, on ehkä parasta aloittaa myös historiantutkimuksen puolustuksen hahmotteleminen nykyajasta käsin ja pohtia, voidaanko siinä tehtävää uskonnollista identiteettityötä jäsentää osana historiatieteen uusia suuntaviivoja.

Tämän esseen kirjoitusprosessin aikana uskontoon liittyvät teemat ovat olleet taajaan uutisotsikoissa. Uskonnolliset käsitteet ovat sävyttäneet Lähi-idän sotiin keskittyvää raportointia, mutta puhetta on ollut myös urbaanien pienseurakuntien noususta ja ”perinteisten” kristillisten arvojen kadosta. Yllättävää tai ainakin kiintoisaa on, että Ukrainan sodan julkinen käsittely näyttää sekin sisältävän osittain uskontoon palautuvaa retoriikkaa. Näin monenkirjavia teemoja selatessa tulee

15 Hanegraaff 2012: 368–380.

nopeasti ajatelleeksi, ettei yhteistä nimittäjää löydy kristillisen monoliitin puitteista. Luontevampaa on sen sijaan nähdä tekstien ympärillä eräänlainen uskonnon etäännyttämisen ilmakehä. Uskonto – etenkin eksplisiittinen, julkituotu uskonto – löytyy useimmiten muualta kuin meidän keskuudestamme ja siellä missä tällaista uskontoa on, tapahtuu pahoja asioita. *Helsingin Sanomien* katsaus Lähi-idän väkivaltaisuuksiin elokuulta 2014 paljastaa olennaisia piirteitä etäännyttämisen strategiasta. Syyrian ja Irakin sotien lietsoma ääri-islamismi on artikkelin mukaan edennyt jo kertaalleen ”demokratian tiellä hoiperrelleeseen” Libyaan, jonka pääkaupungin hallinnasta käyvät kamppailua ”islamistijoukot ja niitä vastaan taistelevat maallisemmat joukot”.[16]

Mihin tai keihin viitataan puhumalla ”maallisemmista joukoista”? Uutiskielessä maallisuuden käsite näyttää toimivan jonkinlaisena koodisanana länsimaiselle todellisuudelle, ”meidän” todellisuudellemme ja sekulaareille instituutioille, joista tämä todellisuus versoo. Sen luomassa tilassa on mahdollista ylläpitää mielikuvaa, jossa rationaaliset voimat, arvoliberalismi, solidaarisuus ja demokratia, asettuvat uskonnollisessa hurmoksessa raivoavaa ääri-islamismia vastaan. Polarisoidussa kuvassa ei ole sijaa suhteellistaville näkemyksille. Poissuljettuna on esimerkiksi ajatus, että uskonnollisen fundamentalismin viimeaikainen voimistuminen on ilmiönä koskenut yhtä lailla Eurooppaa ja Yhdysvaltoja; samalla kun länsimaiset yksilöt ovat eronneet valtiokirkoista, kristilliset herätysliikkeet, karismaattiset pienseurakunnat sekä opillista konservatismia edustavat kristinuskon suuntaukset ovat kasvattaneet suosiotaan, eikä politiikan kentälläkään ole kaihdettu kristilliskonservatiivisella eetoksella perusteltuja näkemyksiä.[17]

Samankaltainen rationalismin varaan tuettu ideaali on ollut käytössä myös, kun lehtikirjoittelun kohteena on ollut Ukrainan sodan kiristämä asetelma lännen ja Venäjän välillä. Tällöin lähtökohtana on usein ollut käsitys joko Venäjästä tai löyhästi määritellystä ”idästä”, jonka toi-

16 Similä 2014.
17 Sihvola 2011: 10–11, 363–367.

minta ei noudata järjen logiikkaa. Samoin venäläisen politiikan ydintä on kuvailtu hybridinä, jossa neuvostoajan tapahtumat, vanhan venäläisen kulttuurin ja ortodoksisuuden traditio sekä ”levoton venäläisnationalismi” ovat sulautuneet yhteen slaavilaiseksi irrationalismiksi.

Helsingin Sanomat referoi tässä äänilajissa yhdysvaltalaisdiplomaatti George F. Kennanin vuonna 1946 tekemää tilannearviota tuolloisen Neuvostoliiton tilasta. Kennanin mukaan Kremlin reaktioita ohjasi sodan jälkeen ”läpitunkeva itämaisen salamyhkäisyyden ja salaliittojen ilmapiiri”, joka mahdollisti tiedonkulun ja tosiasioiden myrkyttämisen. Historiallinen ja luonnollinen vastavoima itämaiselle konspiratismille löytyi tietenkin ”vapaasta, liberaalista ja demokraattisesta lännestä”, jonka systemaattinen luottamus oman, ”inhimillisen yhteiskunnan” periaatteisiin kumpusi oikeista totuuksista[18]. Artikkeli kytkee kennanilaisen ponnen tarkoitushakuisesti viime aikojen tapahtumiin: sen perimmäinen sanoma profetoi länsimaisen järjestelmän perivän maan, koska toisin kuin mystisen fatalismin leimaama ”itä”, se *tietää* mitä on tehtävä.

Maallisuus, järki, logiikka ja rationalismi näyttävät olevan taikasanoja, joihin luotetaan silloin kun on tehtävä selväksi länsimaisen järjestelmän ratkaiseva ero suhteessa ulkopuolella vallitsevaan toiseuteen. *Helsingin Sanomien* Kennan-luennasta käy oivallisesti ilmi myös se, kuinka vaivattomasti asetelma voidaan rakentaa juuri historian kautta. On meneillään ”pitkä ottelu”, jossa itäinen ja läntinen järjestelmä ja niiden vuosisataiset perinteet koettelevat yhä uudelleen toistensa kestokykyä.[19] Tämän kaltainen historian ja historiallisten traditioiden identiteettipoliittinen käyttö on kiinnostanut John Toshia, englantilaista historiantutkijaa, joka on pohtinut teoksissaan muun muassa sitä, miksi historialla on väliä.

Tosh on käyttänyt kiintoisaa käsitettä kuvatessaan brittiläisen poliittisen kulttuurin tunnuspiirteitä: hän puhuu kaikkitietävyydestä

---

18 Aittokoski 2014.
19 Aittokoski 2014.

(*omniscience*), eräänlaisesta tiedollis-poliittisesta suodattimesta, jonka perusteella yhteisö arvottaa menneisyyttä ja nykyisyyttä koskevia käsityksiään. Kaikkitietävyyden logiikka pyrkii usein luomaan historiakuvan, joka etenee väistämättömänä kehityskaarena kohti nykytodellisuutta, oikeuttaen samalla siinä vallitsevat kriteerit. Se, mikä ei tämän logiikan rattaistoon sovi, alkaa näyttää oudolta, epämodernilta, tai villiltä.[20] Toshin näkemykset käyvät myös pohjoismaisen arvohierarkian määritelmästä. Lehtikirjoittelun perusteella on helppo päätellä, että kaikkitietävyyden logiikalla on sijansa muuallakin kuin brittiläisen yhteiskunnan piirissä. Me haluamme yhtä lailla määritellä itsemme osaksi rationalismin traditiota, jossa maallinen on hyvä, uskonnollinen paha.

Toshin ajattelussa korostuu, kuinka tärkeää on muodostaa kriittinen lähestymistapa omaa kulttuuria määritteleviin ideaaleihin. Hänen mukaansa historia ja historiantutkimus saavat suuren osan merkityksestään juuri tässä yhteydessä, tiedollisen ja kulttuurisen itsekritiikin välineinä. Historiaa ei tutkita sieltä ammennettavien säännönmukaisuuksien ja loogisten selitysmallien toivossa vaan päinvastoin siksi, että se voi saattaa meidät kosketuksiin ilmiöiden kanssa, jotka ovat omasta näkökulmastamme katsottuna outoja ja vieraita.[21] Historian kautta on mahdollista hahmottaa, kuinka myös maallisuuden tai järkevyyden kaltaisten arkipäiväisten käsitteiden taustalla vaikuttaa sosiaalisesti tuotettu historiallinen traditio, ja tarkastella kriittisesti tapoja, joilla tätä traditiota pidetään yllä.

Toshin näkemykset niveltyvät länsimaisen esoterismin historiaa koskevan tutkimuksen tekemiin kriittisiin linjauksiin. Okkultismin, meedioiden ja muun ”irrationaalisen” aineksen leimaaman menneisyyden anti piilee siinä, että sen avulla voidaan osoittaa, kuinka juuri ne kulttuuriset piirteet, joita modernin rationalismin traditio pyrkii hylkimään, voivatkin tarkemmin katsottuna löytyä saman tradition

20 Tosh 2008: 140–43.
21 Tosh 2008: 25–41.

sisältä. Tällainen historia pakottaa meidät pohtimaan, etteivät outous, villiys ja irrationalismi ehkä olekaan vain mystisen idän tai muiden kartan reuna-alueiden ominaisuuksia vaan yhtä lailla osa tutuksi koettua kulttuuria. Se ohjaa kyseenalaistamaan kaikkitietävyyden ideaalin – länsimaisen identiteettipolitiikan keskeisen arvolauseen, joka kertoo meidän olevan muita parempia, koska olemme maallisia ja muutenkin kaikin puolin järkeviä.

Etsivä löytää, usein itsensä

Kaikkitietävyyden käsite viittaa myös suuntaan, joka tuntuu melkeinpä päinvastaiselta modernin rationalismin ideaaliin nähden. Termi on osa kristillisen teologian sanastoa: se on jumalan attribuutti, määritelmä siitä, millaisin ominaisuuksin kristillisen jumalan ajatellaan olevan varustettu. Käsitteen sisällöstä oli kiinnostunut Martti Luther (1483–1546), jonka mukaan kaikkivoipa ja kaikkitietävä jumala oli se, joka ratkaisi kaikkialla läsnäolostaan käsin ihmisen kohtalon pelastuksen ja kadotuksen välillä.[22] Kenties vieläkin armottomampi kaikkitietävyyden katse oli Jean Calvinille (1509–1564), joka julisti jumalan päättäneen jo ennen maailman luomista, kuka oli ja kuka ei ollut kelvollinen astumaan tuonpuoleiseen paratiisiin. Vain uskonnollisen itsetutkiskelun kautta saattoi löytää vihjeitä siitä, kuuluiko valittujen joukkoon.[23]

Lutherin ja Calvinin ponnet ovat saaneet mittavan jälkikaiun protestanttisen kristinuskon piirissä. Ne ovat rakentaneet hierarkiaa, joka väheksyy eksplisiittisten tekojen – kuten okkulttisten tai maagisten rituaalien – merkitystä uskonnossa ja painottaa jatkuvaa sisäistä kilvoittelua, jossa täydellisyys on epävarmaa ja aina pari askelta uskovaa edellä. Tunnetuimman analyysin protestanttisen kristinuskon ja länsimaisen yksilöidentiteetin synteesistä on esittänyt sosiologi Max Weber yli

22 Martikainen 1999: 119–123.
23 Weber 1980 (1906): 70–94.

sata vuotta sitten ilmestyneessä klassikkoteoksessaan *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* (1906). Weberin mukaan protestanttisen kulttuurin ydinsisältöä on jumalan armon ja *unio mystican*, uskonnollisen ykseyden tavoitteleminen osana yksilön jokapäiväistä toimintaa. Lutherin ja Calvinin teologia kehotti muuntamaan työnteon suorittavasta aherruksesta kutsumukseksi, jolloin myös työn sisäinen olemus muuttui. Työn ja ihmiselon funktio oli suunnattava oman sielun pelastamiseen; maallisten houkutusten kontrolloituun torjuntaan ja pyrkimykseen kohti kaikkitietävän jumalan tahtoa.[24]

Nykynäkökulmasta katsottuna tuoreilta tuntuvat Weberin näkemykset itseohjautuvan modernin individualismin kääntöpuolesta, toiseudesta, jota armontilan synnyttämä yhteydentunne loi ympärilleen. Weber puhui protestanttisesta mentaliteetista tai etiikasta myös erontekojen kulttuurina. Oman kutsumuksen toteuttaminen saattoi piirtää jyrkän rajan sisäryhmän ja sen ulkopuolelle jäävien välille sekä yksilöllisessä että kollektiivisessa mielessä osin siksi, että etsinnän ja kilvoittelun kohde, uskonnollinen ideaalitila, edellytti häiriötöntä yhteyttä jumalaan. Radikaaleimmillaan ihanne saattoi vaatia yksilöltä jatkuvaa valppautta, jottei mikään ”maallinen”, kuten omat tunteet, oma yhteisö tai perhe, horjuttaisi yksilöllisen sielun ja jumalan välistä liittoa. Oli silti tärkeää osoittaa myös muille kuuluvansa osaksi sisäryhmää, jumalan valittuja, koska tämä jaottelu konkretisoi paitsi yksilöllistä vakaumusta myös jumalan säätämää predestinaatiota. ”Meidän” oli oltava olemassa, sillä sitä kautta ajatus valituille valmistetusta kuolemanjälkeisestä paratiisista tuli todeksi. Sisäryhmän ylläpito toimi puolestaan parhaiten, kun sen vastapuolena olivat ”toiset”, joiden toimia kaikkitietävän jumalan ääni ei elähdyttänyt. Tästä sielun- ja kohtalonyhteydestä jalostui Weberin mukaan rationalismi, projekti, joka tuotti järjestelmällisesti tiettyä uskonnollis-kulttuurista kokonaisuutta – protestanttista identiteettiä.[25]

24 Weber 1980: 57–86.
25 Weber 1980: 57–94.

Weberin ajattelu on mahdollista risteyttää ranskalaisfilosofi Alain Badioun tekemien tulkintojen kanssa. Badioun mukaan länsimaisessa etiikassa on pääosin kyse "hurskaasta diskurssista", jonka uskonnollinen pohja on vain peitetty tukulla tieteellisiä ja poliittisia käsitteitä. Myös Badiou on kritisoinut retoriikkaa, joka vetoaa länsimaisen demokratiapuheen tuottamiin ideaaleihin, mutta tuottaa samalla päinvastaisia arvoja, koska se sallii samojen ideaalien sanella kritiikittömästi identiteettipolitiikan säännöt. Tätä Badiou pitää epärehellisenä pelinä. Erilaisuutta ja eroja kunnioitetaan, mutta vain jos ne sopivat meidän käsityksiimme siitä, millaisia niiden tulee olla.[26]

Badioun tekstit piirtävät kuvan läpiteknologisoituneesta ja -kaupallistuneesta lännestä, joka luulee löytäneensä koneistonsa seasta "uuden" yhteisöllisyyden, "uudet" arvot ja keinot ymmärtää kulttuurisen, etnisen ja uskonnollisen toiseuden kirjoa. Todellisuudessa länsi on kuitenkin löytämässä yhä enemmän itsensä ja oman uskonnollisen menneisyytensä toiseutta tuottavan tradition. Badiou toteaa länsimaisen politiikan kommunikoivan vieläkin valloittavan sivilisaation kielellä, joka vaatii toiseudelta vakuuksia siitä, että se on valmis sulautumaan osaksi valloittajan luomaa järjestelmää. Länsimainen identiteetti rakentuu hänen näkemyksissään samankaltaiselle jumalalliselle ilmoitukselle, joka motivoi menneiden vuosisatojen protestantteja rakentamaan omia uskonnollisia sisäryhmiään.

Nykytodellisuudessa paljas uskonnollinen tai teologinen tieto ei sanele sellaisenaan toiseuden rajoja, mutta sen sijaan ideaalit, "demokratia", "parlamentarismi", "tasa-arvo" ovat osin perineet uskonnollisen auktoriteetin roolin. Ne ovat korvanneet teologisen ajatuksen jumalan valtakunnasta, mutta säilöneet kilvoittelun logiikan osaksi itseään, jolloin myös länsimaisen identiteettipolitiikan kieli on säilynyt erottelevan uskonnon kielenä.[27] Sen, joka ei kuulu meihin, on todistettava kalvinistin tavoin jokaisella teollaan jakavansa meidän arvomme,

26 Badiou 2004: 30–36.
27 Badiou 2004: 33–34.

päämäärämme ja kutsumuksemme niiden toteuttamiseksi. Badioun mukaan tähän sisältyy julmaa inertiaa,[28] on kuin länsimainen identiteettipolitiikka olisi Weberin kuvaaman protestanttisen erontekojen kulttuurin vanki ja siten tuomittu varioimaan sen periaatteita, vaikka aikalaistodellisuuden vaatimukset edellyttäisivät siltä jotain aivan muuta.

Historiantutkijan luennassa erityisen mielenkiintoinen on Badioun käyttämä inertian käsite. Se viittaa nykyisyyden ja menneisyyden välille punoutuvaan suhteeseen, jonka havainnointia ja tulkintaa on pidetty jopa eräänlaisena historiantutkimuksen sydänäänenä. Inertian merkityksistä kirjoitti ranskalaisen *annales*-koulukunnan tunnetuimpiin nimiin kuuluva Marc Bloch (1886–1944). Blochille inertia tarkoitti hidasta historiaa, ajan luomaa älyllistä ansaa, jossa pitkäkestoiset traditiot soluttautuivat huomaamatta osaksi aikalaiskulttuuria ja alkoivat sanella sille suuntia. Bloch totesi ”ihmisen kuluttavan aikansa rakentamalla mekanismeja, jonka vangiksi hän sitten jää, vapaaehtoisesti tai ei”.[29]

Historiatieteen merkitys oli Blochin näkemyksen mukaan inertian rakentaman ansan purkamisessa. Koska historioitsijan ajattelun luontainen rytmi on sidoksissa aikaan ja ajassa tapahtuvaan muutokseen, hänelle on luontevaa nähdä ja tehdä näkyväksi oman aikalaiskulttuurin kerrostuneisuus, pitkä- ja lyhytkestoisten ilmiöiden mutkikas punoutuminen ihmisten käsittämien todellisuuksien rihmastoksi. Tässä suhteessa myös Bloch oli 1900-luvun eurooppalaisen kulttuurin kriitikko. Hän katsoi perättäisten teknologian vallankumousten laajentaneen ”suhteettomasti psykologista välimatkaa sukupolvien välillä”, jolloin moderni yksilö oli alkanut ”mielellään ja varsin varomattomasti” ajatella, ettei menneiden vuosisatojen painolasti koske häntä.[30]

Inertian käsitteessä näyttää kaikesta päätellen olevan yhä ajankohtaista selitysvoimaa. Länsimaisen identiteettikäsityksen perustassa piilee purkamattomia uskonnollis-ideologisia mekanismeja, jotka vuo-

28 Badiou 2011: 14–16.
29 Bloch 2003 (1949): 87.
30 Bloch 2003: 87.

tavat muille ajattelun ja toiminnan osa-alueille politiikasta populaarikulttuuriin ja edelleen arkikäsityksiin – ja yllättävät meidät usein siellä, missä sitä vähiten odotamme. Uskontohistorioitsija Olav Hammerin mukaan inertian ansaan voi langeta vaikkapa joogasaleilla, joilta monet ovat etsineet eksoottista vaihtoehtoa länsimaiselle kristillis-rationalistiselle maailmankuvalle. 1800- ja 1900-lukujen modernia okkultismia tutkinut Hammer on tässä yhteydessä puhunut ”lähdeamnesiasta” (*source amnesia*), joka toimii uskonnollisen toiseuden ja eksotiikan tuottamisen strategiana. Hammerin käyttämässä käsitteessä on samoja piirteitä kuin Blochin määrittelemässä inertiassa: myös lähdeamnesia tarkoittaa eräänlaista virhetulkintaa, jossa ilmiön alkuperäinen historia korvataan – tarkoitushakuisesti tai ei – tulkitsijan omaa näkökulmaa tukevilla aineksilla. Havaintoesimerkkinä Hammer käyttää intialaisesta Tantrasta irrotettua chakra-järjestelmää, josta on eri joogasuuntausten ansiosta tullut näkyvä osa länsimaista kulttuuria.[31]

Chakrojen tapauksessa Hammer on analysoinut erityisesti sitä, miksi niiden määrä käsitetään länsimaisessa kontekstissa seitsemäksi, kun intialaisen tradition puitteissa niitä voi olla laskutavasta riippuen 6, 7, 9, 12, tai 27. Seitsemän chakran järjestelmästä voidaan Hammerin mukaan kiittää kahta englantilaismiestä: Sir John Woodroffea (1865–1936), Intiassa työskennellyttä tuomaria ja Charles Leadbeateria (1854–1934), yhtä 1900-luvun taitteen teosofisen liikkeen johtohahmoista. Molemmat popularisoivat 1900-luvun alun lehdistöjulkisuudessa chakrojen ja joogan periaatteita, mutta muokkasivat samalla niiden sisältöä suuntaan, joka erosi huomattavasti intialaisista esikuvista. Hammer on todennut Woodruffin ja Leadbeaterin lukeneen chakra-järjestelmää sumeilematta oman aikansa uskonnollisen kuvaston läpi.

Luku seitsemän vakiintui chakrojen määräksi, koska sama numero oli jo valmiiksi osa länsimaista kulttuuria, paljolti kristinuskon ja länsimaisen esoterismin traditioiden vaikutuksesta. Etenkin Leadbeater

31 Hammer 2003: 181–182.

korosti seitsenjakoisuuden uskonnollista syvämerkitystä: seitsemän oli modernin teosofian käsitteistössä pyhiä tekstejä yhdistävä avainluku, joka oli erityisen hyvin edustettuna *Raamatussa*. Siksi se sai käydä myös eksoottisen idän kätkemän esoteerisen ihmiskuvan symbolista. Seitsemän seurakuntaa, seitsemän kultaista lampunjalkaa, seitsemän sinettiä – seitsemän chakraa. Resepti osoittautui menestykseksi: Leadbeaterin kirjat myivät painoksia loppuun ja rakensivat ohessa käsitystä salatusta intialaisesta historiasta, jota 1900-luvun taitteen kansainvälinen älymystö prosessoi taiteeksi ja populaarikulttuuriksi, jonka vaikutus tuntuu vielä nykyisinkin.[32] Oma traditio on aina vierasta helpompi ja turvallisempi löytää.

Historiantutkimus – avantgardea!

Itä-Suomen yliopiston yleisen historian professori Jukka Korpela pohti *Helsingin Sanomissa* (6.7.2014) historiakuvan ja historiatieteen ongelmallista nykytilaa ja totesi, ettei kukaan tunnu olevan selvillä, miksi alaa opiskellaan. Korpelan mukaan historian merkittävyyttä on hankala perustella, koska jo pelkkä historian käsite on luonteeltaan perin monitulkintainen ja hämärä. Korpela havainnollisti asiaa osuvasti vertaamalla historiantutkimusta syöpätutkimukseen. Syövässä on kyse konkreettisesta, koko ihmiskuntaa koskevasta ongelmasta, eikä sen tutkimus siten kaipaa monimutkaisia teoreettisia perusteluja. Historian tapauksessa tilanne on toinen. Korpela totesi, ettei ole olemassa ”koko maailmaa riivaavaa historian ongelmaa, jonka kaikki haluaisivat ratkaista”.[33] Mikroskoopin alle soveltuvan kliinisen tutkimusongelman sijasta historia näyttää enemmänkin epämuodikkaalta menneisyyden haamulta tai tuuliviiriltä, joka on altis muuttamaan suuntaa kansal-

32 Hammer 2003: 183–189.
33 Korpela 2014.

listen, taloudellisten tai muiden ryhmäetujen sanelemien poliittisten intressien mukaan.

Se, että Korpela on oikeassa, on historiatieteen opiskelijan – tai jatko-opiskelijan – kannalta haastavaa ja ehkä vähän ahdistavaakin. Viime vuosien puhe tutkimusresurssien niukkuudesta ja kiristyvästä tieteenalojen välisestä kilpailusta tekee historiatieteen piirissä toimivan olosta melko aseettoman. Miten oikeuttaa oma asema sellaisten tutkimusalojen rinnalla, jotka korostavat kykyään tuottaa tietoa, sovelluksia ja ratkaisuja omassa aikalaistodellisuudessa akuuteiksi koettuihin kysymyksiin? Korpelan näkemyksiä voidaan tässä yhteydessä hiukan kärjistää: jos varsinaisia "historian ongelmia" ei ole olemassa, ehkä koko ajatus historiasta jossakin menneisyydessä sijaitsevana tilana tai jonkinlaisena tapahtumien ja ajatusten varastohallina on syytä laittaa hetkeksi syrjään.

Mikä estää historioitsijaa siirtämästä katsettaan aikajanalla eteenpäin, kohti omaa aikalaiskulttuuria? Tieteenalan oman oppihistorian sisältä ei pitäisi enää löytyä suurempia pidäkkeitä; historiantutkimuksen metodologisissa keskusteluissa on jo lähes kolmen vuosikymmenen ajan painotettu sitä, kuinka historiantutkimuksen kysymyksenasettelut ovat väistämättä sidoksissa aikaan, josta käsin tutkimusta tehdään ja että objektiivisen tai "todellisen" historian tavoittaminen on illuusio, jota on mahdotonta lähestyä muuten kuin korkeintaan tutkimusetiikan kautta – pyrkimyksenä ymmärtää ja kunnioittaa menneisyyden toimijoiden sekä heidän kulttuurinsa omintakeisuutta suhteessa nykyaikaan.[34]

Ehkä pulma ei olekaan siinä, etteikö historiantutkijoille olisi tieteellis-epistemologisten rajoitusten vuoksi sallittua käydä vuoropuhelua oman aikansa ilmiöiden kanssa. Marja Jalavan, Tiina Kinnusen ja Irma Sulkusen mukaan ammattihistorioitsijoita on ennemminkin askarruttanut, ettei heidän työllään ole enää itsestään selvää auktoriteettia yliopistokehyksen ulkopuolella käytävässä historiakeskustelussa,

34 Ahtiainen & Tervonen 1990: 14–36, Haapala 1990: 67–79.

jonka kiintopisteitä ovat museoiden, muistomerkkien, taiteen ja kirjallisuuden kautta välittyvät julkiset historian representaatiot sekä populaarin ja yksityisen väljästi rajaama ”kansanomaisten historioiden” alue, joka tuottaa jatkuvasti omaa kuvastoaan. Jalava, Kinnunen ja Sulkunen kehottavatkin tutkijoita tarkastelemaan ennakkoluulottomasti eroja ja yhtymäkohtia, joita akateeminen tutkimus luo suhteessa julkisen historiakulttuurin tuottamiin käsityksiin. Kiintoisaa on, että heidän tulkinnassaan dialogisuus ei ole tärkeää niinkään siksi, että ammattitutkijat voisivat sen välityksellä opastaa populaaria historiankirjoitusta ”oikean” historiakuvan äärelle; päinvastoin keskustelulla on merkitystä, koska populaari historiakulttuuri on olemassa ja tulee toimeen ilman ammattitutkijoiden panostakin.[35]

Armottomalta kuulostavasta teesistä voi johtaa yhden vastauksen Korpelan pohtimaan ”historian ongelmaan”: ehkä historian merkitystä tai historiassa piileviä universaaleja kysymyksiä ei tarvitsekaan keksiä tyhjästä, koska ne ovat jo olemassa osana sitä alati käynnissä olevaa prosessia, jossa yksilöt ja yhteisöt luovat itseymmärrystään ja identiteettejään, maailmankuviaan ja ideologioitaan – paljolti juuri historian perustalta. Ei siis ole kyse siitä, onko historialla merkitystä vaan siitä, että historiantutkijan on löydettävä paikat, kysymykset ja kontekstit, joissa historian merkitys tuntuu ja luotava itse niihin analyyttinen yhteys. Tämä edellyttää rohkeutta ylittää tieteellisten ja populaarien historiakäsitysten välisiä rajoja ja tarttua teemoihin, joiden kautta on mahdollista monipuolistaa ja moniäänistää yhteisöllisesti rakentuvaa historian kaanonia.

Filosofi Tuomas Nevanlinna pohti vuonna 2011 julkaistussa *Uskon sanat* -teoksessa viimeisen kymmenen tai viidentoista vuoden aikana tapahtunutta ”uskonnon paluuta”, jonka puitteissa tiedemaailman kiintotähdet ovat ottaneet uskonnolliset tekstit tai hahmot tutkimustensa kohteiksi. Nevanlinnan mukaan 2000-lukulaisen uskonnon paluun kiintoisinta antia on ollut sen kautta avautuva mahdollisuus oman us-

35 Jalava, Kinnunen & Sulkunen 2013: 7–18, 24–26.

konnollisen tradition radikalisoimiseen. Radikalismin konseptia määritellessään Nevanlinna sovelsi näkökulmaa, joka resonoi monilta osin historiantutkimuksen periaatteiden kanssa; radikalismissa ei ole kyse yhden totuuden saarnaamisesta, vaan perusteellisesta kaivautumisesta uskonnollisten käsitysten pohjamutiin, jolloin esiin voi nousta uusia ajatuksia tuottavaa ainesta. Tätä työtä Nevanlinna nimitti tosi avantgardeksi, koska sen pyrkimyksenä oli raastaa tutusta perinteestä esiin se, ”mitä ei tiedetty siellä olevankaan”.[36] Nevanlinnan kaipaama itseradikalisointi voi hyvin toimia myös historiantutkimuksen periaatteena; motiivina tuottaa kriittisiä näkökulmia, joiden avulla on mahdollista kyseenalaistaa oman tradition luomat pettävät itsestäänselvyydet. Historiantutkimuksen tulisi olla aina edes hiukan avantgarden asialla, sillä sen mielekkyys piilee kyvyssä tehdä näkyväksi, kuinka tieteen, uskonnon ja politiikan käyttämät tutut ja turvalliset käsitteet voivat luoda ympärilleen sitkeitä piilohierarkioita, ja kuinka kaukaisimmankin eksotiikan pohjana saattaa toimia omien käsitysten tiedostamaton kierrätys.

Kirjallisuus

Adorno, Theodor 1974: *Minima Moralia. Reflections from Damged Life*. London: Verso.

Ahtiainen, Pekka & Tervonen, Jukka 1990: Historiatiede oman aikansa tulkkina. Katsaus suomalaisen historiankirjoituksen vaiheisiin viimeisen sadan vuoden ajalta. Teoksessa *Historia nyt. Näkemyksiä suomalaisesta historiantutkimuksesta*. Toimittaneet Ahtiainen et al., 11–39. Helsinki: WSOY.

Aittokoski, Heikki 2014: Paluu Pitkään sähkeeseen. *Helsingin Sanomat* 6.9.2014 A9.

36 Nevanlinna & Relander 2011: 22–23.

Badiou, Alain 2004: *Essee pahan tiedostamisesta*. Helsinki: Apeiron.

Badiou, Alain 2011: *Apostoli Paavali. Universalismin perustaja*. Helsinki: Gaudeamus.

Bloch, Marc 2003: *Historian puolustus*. Helsinki: Artemisia.

Haapala, Pertti 1990: Sosiaalihistorian lupaus. Teoksessa *Historia nyt. Näkemyksiä suomalaisesta historiantutkimuksesta*. Toimittaneet Ahtiainen et al., 67–93. Helsinki: WSOY.

Hammer, Olav 2003: *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to New Age*. Leiden & Boston: Brill.

Hanegraaff, Wouter 2012: *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jalava, Marja, Kinnunen, Tiina & Sulkunen, Irma 2013: Kansallinen historiakulttuuri – näkökulmia yksiäänisyyden purkamiseen. Teoksessa *Kirjoitettu kansakunta: sukupuoli, uskonto ja kansallinen historiakuva 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa tietokirjallisuudessa*. Toimittaneet Marja Jalava, Tiina Kinnunen & Irma Sulkunen, 7–31. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Korpela, Jukka 2014: Historiakuva on uhattuna. *Helsingin Sanomat* 6.7.2014 C23.

Markkola, Pirjo 2008: Uskonto ja Historia. *Historiallinen Aikakauskirja* 106:1–2.

Martikainen, Eeva 1999: *Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Montonen, Martti 1973: Esipuhe teoksessa *Eläinten vallankumous*. George Orwell, 3–8. Helsinki: WSOY.

Nevanlinna, Tuomas & Relander, Jukka 2011: *Uskon sanat*. Helsinki: Teos.

Orwell, George 1973: *Eläinten vallankumous*. Helsinki: WSOY.

Owen, Alexandra 2004: *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago: The University of Chicago Press.

Pasi, Marco 2009: The Modernity of Occultism. Reflections on Some Crucial Aspects. Teoksessa *Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*. Toimittaneet Wouter Hanegraaff ja Joyce Pijnenburg, 59–75. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Sihvola, Juha 2011: *Maailmankansalaisen uskonto*. Helsinki: Otava.

Similä, Ville 2014: Enää ei puutu kuin Iran. *Helsingin Sanomat* 5.8.2014, A18–19.

Stuckrad, Kocku von 2010: *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden & Boston: Brill.

Tosh, John 2008: *Why History Matters*. New York: Palgrave Macmillan.

Treitel, Corinna 2004: *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.

Utriainen, Terhi, Salmesvuori, Päivi & Kupari, Helena 2014: Introduction: Critical and Creative Turns. Teoksessa *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*. Toimittaneet Terhi Utriainen ja Päivi Salmesvuori, 1–20. New York: Palgrave Macmillan.

Weber, Max 1980: *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Helsinki: WSOY.

UUSHISTORIA, UUSTRADITIO, UUSUSKONTO
– Pakanismin historian kasvu

Ronald Hutton

Ammattitutkijat niin uskontotieteen kuin historiankin alalla ovat yksimielisiä siitä, että heidän työnsä voi huomattavasti auttaa ymmärtämään uususkonnollisia liikkeitä. Jotkut myös myöntävät, että joskus akateemisella tutkimuksella on vaikutusta tutkimuksen kohteena oleviin uskonnon harjoittajiin ja uskoviin, ja että tutkimus muuttaa tutkittavien käsitystä itsestään ja opinkappaleistaan. Pakanismi on eräs nykyhetken tärkeimmistä ja dynaamisimmista uskonnollisten trendien leikkauspisteistä. Sen historian tarkastelu osoittaa akateemisen tutkimuksen antaneen sysäyksen koko uskonjärjestelmän perusteille.[1]

Ammattitutkijat ja uskonharjoittajat sekä lähi- ja kaukohistorian vaihtelu

Pakanismi voidaan esittää klassisena esimerkkinä joko uustraditiosta tai keksitystä traditiosta siinä mielessä, että suurin osa siitä historiasta, jonka alun perin esitettiin olevan pakanismin perusta, on sittemmin osoitettu vääräksi. Toisaalta modernit pakanat eivät itse keksineet tätä

1 Artikkelin alkuperäinen englanninkielinen versio julkaistaan myös *Alternative Spirituality and Religion Review* -lehdessä. Käännös Raisa Toivo.

historiaa, vaan sen loivat arvostetut akateemiset valtavirtatutkijat. He taas perustivat ajatusrakennelmansa uuden ajan alun, noitavainojen ajan, demonologien luomille mielikuville, joihin vuorostaan vaikuttivat osin jo antiikin ajoilta periytyneet kansankulttuurien traditiot. Mikä syntyneessä sekoituksessa on vanhaa ja mikä uutta, on väistämättä subjektiivinen määritelmä. Objektiivisemmin voidaankin todeta, että sekoittuneiden vaikutusten analyysi kannattaa sekä arvioitaessa uskontohistorian relevanssia nykyajan uskon ja uskonnon kontekstissa että arvioitaessa nykyuskontojen tutkimuksen yhteiskunnallista arvoa.

Pakanismin tarjoaman akateemisuskonnollisen kulttuurien risteyspisteen tarkastelussa on kolme muutakin hyötynäkökohtaa: Ensinnäkin uskontohistorian ja nykypäivän uskonnonharjoittajien näkemykset ja tavoitteet voivat integroitua tällaisen keskustelun kautta siten, että ymmärrämme ja haluamme ymmärtää samoja asioita. Toiseksi historiantutkimuksen merkitys nykyajan uskontoja koskevalle keskustelulle voi tulla esiin. Kolmanneksi nykyuskontojen uskontotieteellinen tutkimus ja nykyisen uskonelämän ymmärtäminen ja harjoittaminen voivat voisivat paremmin yhdistyä.

Moderni pakanuus on eräänlainen kulttuurin ja uskonharjoittajien lahja tutkijoille, koska se on samalla myös tutkijoiden antama lahja heille. Kaikki pakanismin pääsuuntaukset – pakanallinen uusnoituus, pakanallinen Druidismi ja shamanismi[2] – omaksuivat alun perin lähtökohtansa valtavirran historian- ja uskonnontutkimuksesta. Monet muutkin traditiot pakanuuden perheessä ovat saaneet selvästi inspiraationsa muinaisista germaanisista, kelttiläisistä, skandinaavisista, balttilaisista, slaavilaisista, kreikkalaisista, roomalaisista tai egyptiläisistä uskonnoista. Nämä uskonnolliset ryhmittymät ovat kulttuurisesti merkittäviä ja jotkut niistä ovat tuottaneet huomionarvoisia kirjallisia tai kuvallisia uskontonsa esityksiä, mutta jäsenten tai harjoittajien mää-

2 Hyödyllinen yleisesitys näistä suuntauksista brittiläisessä kontekstissa esim. Harvye 1997.

rällä mitattuna ne ovat silti pienehköjä ja marginaalisia suhteessa pakanaliikkeen valtavirtaan.

Mainituista suuntauksista vain uusnoituus on tärkeä tämän artikkelin tarkoitusta, siis historiallisen tutkimuksen ja pakanismin suhteen tutkimusta, varten. Shamanismi ei ole ollut yhtä riippuvaista historian tutkimuksesta kuin antropologiasta ja uskonnontutkimuksesta. Shamanismin käsitteen teki muodikkaaksi vertailevan uskonnontutkimuksen johtohahmo Mircea Eliade, joka 1900-luvun puolivälissä esitti shamanismin eräänä arkaaisimmista uskonnonharjoituksen muodoista.[3] Vuosisadan lopun urbaani shamanismi taas lähti liikkeelle amerikkalaisten antropologien Carlos Castanedan ja Micheal Harnerin työstä latinalaisen Amerikan alkuperäiskansojen shamaanien tekniikoiden parissa. Castanedan pätevyys antropologina on kyseenalaistettu, mutta olipa hänen kenttätyönsä laatu millaista tahansa, hänen ajatuksensa julkaistiin alun perin Californian yliopistossa hyväksytyssä tohtorinväitöskirjassa.[4]

Druidismi sen sijaan perustuu historian valtavirtatutkimukseen – druidin kuva modernissa henkisyydessä saa vetovoimansa 1700-luvun puolivälin ja 1800-luvun lopun välisen romantiikan ajan akateemisista brittiläisen muinaisuskon kuvauksista. Koska druidit ja druidikulttuuri olivat muinaisuskon kuvauksissa niin tärkeitä, oli kaikkien brittiläisen muinaisuskon juuria tavoittelevaa hengellistä traditiota luoneiden niin ikään pakko nostaa druidit keskeiseen asemaan omissa luomuksissaan. Vuoden 1790 paikkeilla, viitisenkymmentä vuotta sen jälkeen kun druidien tärkeys kansallisessa menneisyyskuvitelmassa oli jo vakiintunut, walesiläinen kiviseppä Edward Williams alkoi tuottaa tekstejä, joista löytyivät alkuperäisestä historiallisesta lähdemateriaalista puuttuneet druidien opetukset ja pyhät menot. Williams, joka tunnetaan paremmin hänen bardinimellään Iolo Morganwg, oli juuriltaan yhtä tiiviisti kiinni oman aikansa tutkimuksessa, ja jälkeenpäin yhtä

3 Eliade 1964.
4 Castaneda 1968; Harner 1980.

kiistanalainen hahmo kuin Carlos Castaneda pari vuosisataa myöhemmin. Iolo Morganwg ja hänen seuraajansa eivät kuitenkaan kuulu tämän artikkelin piiriin, koska he eivät pitäneet itseään ensisijaisesti pakanoina. Pikemminkin he yrittivät löytää uudelleen yhteisen alku-uskonnon, jonka esiintymismuotoja olivat kaikki myöhemmät historialliset suuret uskonnot – mukaan lukien kristinusko, joka voitiin sovittaa sen kanssa samaan yhteyteen. Kun moderni druidismi 1980- ja 1990-luvuilla muuttui tietoisesti pakanalliseksi, myös liikkeen pe-



Kuva 3.
Opetustaulu 1800-luvulta kuvaa muinaisen Englannin druideja. Se on mielikuva, joka on vaikuttanut nykypäiviin asti.
Joseph Martin Kronheim: Druids of Ole England. Pictures of English History 1868.
Lähde: Wikimedia Commons.

rusta muuttui ja rakentui uudelleen nykynoituuden pohjalle 1800- ja 1900-lukujen druidismin sijasta.[5]

Naisten ja massojen uskonto ja kansalliset historiamyytit

Tässä tarkastellaan erityisesti nykynoituuden tyyppiä, jonka vanhin ja laajimmin tunnettu edustaja on brittiläissyntyinen Wicca-traditio. Nykynoituus on joukko yhtä aikaa selvästi pakanallisia ja valtavirtahistoriantutkimuksen opetuksille perustuvia uskonnollisia näkemyksiä. Sen historiantutkimuksella on pitkät ja arvostetut juuret aina 1700-luvun valistuksessa saakka. Valistuksen aikana Euroopan vallanpitäjät – siis poliittinen ja sosiaalinen eliitti – lakkasivat uskomasta taikuuden ja magian todellisuuteen. Silloin he eivät voineet uskoa noituuteenkaan. Niinpä kaikki ne lait, jotka mahdollistivat noituudesta syyttämisen oikeudessa, piti poistaa. Näytti siltä, että kaikki oikeudenkäynnit noituudesta epäiltyjä vastaan parin edellisen vuosisadan aikana olivat olleet kauhea erehdys. Joku täytyi saada erehdyksestä vastuuseen ja niinpä valistuksen uudistajat osoittivat syyllisiksi kahta tahoa. Toisen näistä muodostivat kirkot kirkkokunnat, jotka 1700-luvun järjen ihailijoille edustivat menneen ajan eurooppalaisen yhteiskunnan tietämättömintä ja tekopyhintä osuutta. Toisen ryhmän muodostivat tavalliset ihmiset, joita valistuksen viisaat filosofit pitivät taikauskoisuuden ja ennakkoluuloisuuden ohella kipeästi uudelleenkasvatuksen tarpeessa olevana laskiämpärinä. Valistusfilosofien, kuten Voltairen ja *Encyclopedién* kirjoittajien pyrkimys oli murtaa kirkon valta ja saattaa alulle kansan massojen sivistyksellisen tason parantaminen.[6]

Molemmat uudistukset toteutuivat – aikanaan – mutta samalla Euroopan liberaalit muuttivat mieltään parista asiasta. 1700-luvun historiankirjoituksen uudistajien sankarit olivat olleet monarkkeja,

5 Hutton 2007; Hutton 2009.
6 Porter 1999: 191–282.

jotka olisivat voineet käyttää absoluuttista valtaansa kaikkien hyväksi, kunhan heidät itsensä ensin olisi uudelleenkasvatettu. 1800-luvun radikaalit sen sijaan olivat demokraatteja. Heidän mukaansa perinteisen monarkian piti, niin kuin kirkkojenkin, menettää mahtinsa ja tehdä tietä kansanvallalle. Siksi tavalliset ihmiset oli vapautettava vastuusta noitavainojen suhteen, vaikka todellisuudessa juuri tavalliset ihmiset olivatkin tuottaneet lähes kaikki noitasyytteet. Sen sijaan oli välttämätöntä syyttää paitsi perinteisiä kirkkoja, myös muita perinteisiä vallanpitäjiä ja aristokratioita. Noitavainot alettiin esittää salaliittona, jonka tarkoitus oli ollut aivopestä kansa vallanpitäjien ja kirkkojen eduksi.

Tässä suhteessa vanhan vallan kannattajat pelasivat radikaalien pussiin. Saksalaiset konservatiivit Karl Ernst Jarcke ja Franz Josef Mone esittivät 1820- ja 1830-luvuilla, että noitavainojen uhrit olisivat alun perin olleet pakanoita.[7] Näin he pääsivät kiertämään valistuksen haasteen: vaikka noituutta sinänsä ei ollut olemassa, noidat ansaitsivat tulla metsästetyiksi koska he olivat verenhimoisen ja inhottavan muinaisuskon viimeisiä harjoittajia. Taktiikka oli neuvokas, mutta perustaltaan virheellinen. Siihen vastatakseen 1800-luvun romantikkojen ei tarvinnut muuta kuin kääntää sympatiavirta toisin päin. Romantikot julistivat, että noitina vainotut ihmiset tosiaan olivat harjoittaneet muinaista uskontoa, mutta tämä muinainen uskonto oli ollut joka suhteessa hyvä uskonto. Se oli rakastanut luontoa, rohkaissut ihmisiä ilmaisemaan itseään ja nauttimaan elämästään. Se ei ollut vallanpitäjien uskonto, vaan tavallisten ihmisten uskonto. Se oli kunnioittanut naisia vahvoina ja viisaina olentoina. Siihen ruumiillistui paljon perinteistä viisautta etenkin luonnon parantavista keinoista. Muinainen uskonto oli ollut kaikkea sitä, mitä keskiaikainen kristillinen kirkko ja valtio eivät olleet, ja siksi viime mainittujen täytyi tuhota muinaisusko voidakseen levittää valtansa massojen yli.[8]

---

7 Jarcke 1828: 450; Mone 1839: 271–5, 444–5.
8 Ks. etenkin Michelet 1862.

Niinpä käsitys, jonka mukaan noituus oli alun perin vapautta kannattava pakanauskonto, olikin itse asiassa saksalaisten ja ranskalaisten älykköjen tuote. Olennaisilta osiltaan ajatusrakennelma oli valmis 1800-luvun puoliväliin mennessä. Siihen tarttuivat monet englanninkielisen maailman tutkijat ja kirjoittajat, viimeisenä ja tunnetuimpana 1920- ja1930-luvuilla egyptologi Margaret Murray.[9] Murrayn kontribuutio tähän historian versioon oli oikeastaan vain aivan uudenlainen uuden ajan alun kirjoituksista kerättyjen yksityiskohtien runsaus, joka näytti täyttävän kaikki muinaisuskoa koskeneessa tiedossa vielä ammottaneet aukot. Murrayn teesejä ei voinut helposti koetella, koska muutakaan tutkimusta uuden ajan alun noitaoikeudenkäyntejä koskevien lähteiden perusteella ei ollut tehty – ei ollut mitään, minkä nojalla sen olisi voinut vähäisellä työllä osoittaa vääräksi. Niinpä Murrayn teoria hyväksyttiin laajalti, vaikka toisaalta vain paremman puutteessa. Toisesta maailmansodasta aina 1970-luvun alkuun asti sitä piti totena joukko eturivin brittiläisiä keskiajan ja uuden ajan alun tutkijoita, kuten Sir George Clark, Sir Stephen Runciman ja Christopher Hill.[10] Se oli aikansa kansallinen historian totuus, oppikirjoihinkin sisään rakennettu.

Todellisuudessa Murray ja hänen maanmiehensä kuitenkin vain lisäsivät yksityiskohtia saksalaisranskalaiseen rakennelmaan. Koko 1900-luvun kuluessa rakennelmaan tehtiin vain kaksi merkittävää lisäystä: yksi Isossa-Britanniassa ja toinen Amerikassa.[11] Brittiläinen lisäys oli Gerald Gardnerin ja hänen toveriensa 1950-luvulla esittämä väite, että libaraalipoleemikkojen kuvaama noitien uskonto oli säilynyt salassa nykypäiviin asti. Gardner julkaisi sarjan opetuksia ja riittejä, ja hän sekä hänen seurueensa vihkivät rekryyttejä julkaisemattomiin salaisuuksiin. Näin uskonto syntyi uudelleen, ainakin teoriassa. Myös amerikkalainen Charles Godfrey Leland (1824–1903) oli väittänyt, että noitien uskoon pohjautuvia perinteenpalasia oli sinnitellyt hengis-

9 Lisää tästä ja ylipäänsä Murrayn työstä ks. Hutton 1999: 132–50, 194–201.
10 Clark 1945; Hill 1967; Runciman 1964.
11 Hutton 1999: 141–8, 205–52, 340–68.

sä italialaisten talonpoikien keskuudessa. Hänkin julkaisi joitain sen väitettyjä liturgisia rituaaleja ja loitsuja. Godfrey Leland ei kuitenkaan väittänyt, että tätä uskontoa olisi edelleen varmasti harjoitettu, eikä yrittänyt itsekään sitä harjoittaa.

Gardner sen sijaan toteutti molemmat huomattavalla menestyksellä. Tuloksena syntyi Wicca-liike, joka levisi läntisen maailman yli seuraavien kolmen vuosikymmenen kuluessa. Se tarjosi mallin muillekin moderneille pakanaliikkeille, niiden jumalille, asenteille ja perusriiteille. Tärkein amerikkalainen lisä käsitykseen noitien uskonnosta alkoi vaikuttaa jo 1890-luvulla, mutta sai varsinaisesti vauhtia vasta 1970-luvulla. Se oli käsitteen radikaalifeministinen uudelleentyöstäminen, joka painotti, että noitavainot olivat paitsi keino hävittää massojen uskonto kristinuskon tieltä, myös ja ennen kaikkea keino alistaa naiset. Tässä luennassa vanhat viholliset, kristillinen kirkko ja valtio, olivat edelleen pääsyylliset, mutta miehet kaiken kaikkiaan toimivat pääsyyllisten lakeijoina ja kollaboraattoreina.

Modernin pyhitys: nainen, luonto ja nautinto

Mainitut kaksi lisäystä perustarinaan törmäsivät yhteen kansainvälisessä mittakaavassa 1980-luvulla. Epäilemättä niistä oli monille ihmisille huomattavaa henkilökohtaista hyötyä, sillä ne tuottivat historiaversion, joka antoi voimaa irtautua perinteisistä uskonnollisista, moraalisista ja sukupuolistereotypioista. Pisteitä tuli erityisesti kolmella saralla: Ensinnäkin kaikki tarinan muodot olivat feministisiä. Noidan hahmo on edelleen yksi harvoista eurooppalaisen historian nykypäivälle jättämistä naisten itsenäisesti käyttämän vallan kuvista. Muinaisissa antiikin Kreikan, Rooman, germaanisissa ja kelttiuskonnoissa riittejä toimittivat pääasiassa miehet, joiden rooliin poliittisina ja sosiaalisina johtajina se kuului.

Johtajia saattoivat tukea miespuoliset uskonnolliset spesialistit, papit, näkijät tai druidit. Samoin miehet saattoivat käyttää kirjoista tai

opettajilta oppimaansa magiaa. Naiset taas näytetään pidetyn luonnollisina maagisen voiman ja tiedon varastoina, vähemmän säänneltyinä ja kontrolloituina, siksi spontaanimpina ja vaarallisempina. Siksi kaikki yllämainitut kulttuurit turvautuivat naisiin oraakkeleina ja ennustajattarina kun tavanomaiset uskonnolliset järjestelmät osoittautuivat riittämättömiksi. Osana tätä ajateltiin myös, että naisten on miehiä paljon helpompi ja luonnollisempi käsitellä tuhoisaa maagista voimaa: siksi noidan stereotyyppi oli kautta koko Euroopan nainen. Niinpä voidaan huomata, että noituuden ja naisellisen vallan yhteys on ajallisesti syvä.[12]

Toinen tapa, jolla pakanallinen noituus vahvasti vetosi modernin vastakulttuurin tunteisiin oli noitien yhdistäminen luontoon. Tämäkin linkki oli vanha ja mielestäni pitkälti funktionalistinen. Noitien ajateltiin ymmärtävän luontoa, koska he käyttivät luonnon antimia ja luonnollisia ainesosia. Vielä yksinkertaistetummin ajateltiin, että koska noitien tapaamiset, juhlat ja riitit olivat salaisia, ne piti järjestää kaukana kansoitetuista paikoista, niityillä, metsissä ja vuorilla. Näin noituus assosioitui villiin luontoon ja vihreyteen, mikä hyvin sopikin romanttisesta luontokultista erkaantuneeseen ja täysimittaisen ekologisen kriisin kanssa vastakkain joutuneeseen moderniin aikaan.

Kolmas modernin noitaunelman vetoava piirre oli että siihen ruumiillistui itse-ilmaisun libertaarinen etiikka. Tämäkin perustui jo varhaisen uuden ajan mielikuviin. Virallisesti uuden ajan alun ihmiset uskoivat että noidat olivat Saatanan orjuuttamia ja että Saatanan antamat lahjat ja palkkiot lopulta osoittautuivat tyhjiksi. Kuitenkin taiteilijoiden kuvauksista ja joskus myös noitina syytettyjen tunnustusten kuvaamissa fantasioissa noidilla näyttää pikemminkin olleen vallan hauskaa. Noitien kuvaukset väännettiin samaan muottiin kuin keskeiset karnevaalin ja vallanpitäjien rituaalisen pilkkaamisen (misrule) tai hetkellisen moraalisen vapautumisen vertauskuvat. Mitä synkkiä puolia heidän toimintaansa sitten tuhon lähettiläinä sisältyikään, fantasiakuvauksissa noidilla on erittäin kivaa. Muun unohtava rellestämi-

12 Näistä tarkemmin ks. Hutton 2014 ja Purkiss 1996, joista myös seuraavat kappaleet.

nen ja kokonaisvaltainen nauttiminen muuntuivat helposti moderniksi ikoniseksi kuvaksi vapautumisesta positiivisessa mielessä. Sen vuoksi noituus saattoi toimia uskontona, joka juhlisti elämästä nauttimista ja etenkin seksuaalista yhteyttä pyhinä. Kun sympatiat jälleen kerran käännettiin päälaelleen, uuden ajan alun noidanmetsästäjien luomat kuvat demonisesta ja pelottavasta uskonnosta muuttuivat keinoksi yhdistää lihalliset ilot aitoon pyhyyteen.

Historian muuttuminen

Kehitystä on suuresti helpottanut se, että moderni pakanallinen noituus on kaksinkertaisesti vastakulttuurin perinnettä. Se ottaa vaikutteita suoraan ja aidosti läntisen maailman vanhimmasta ja jatkuvimmasta salaisesta intellektuellista traditiosta. Silti, vaikka riitit selvästi ottivat vaikutteita historiallisen noituuden kuvastosta, ne olivat paljon raskaammin riippuvaisia rituaalisen magian länsimaisesta traditiosta. Tätähän Gerald Gardner väitti Wiccan olevan: teksti- ja käytännekorpus joka on initiaation ja harjoituksen avulla siirtynyt sukupolvelta toiselle antiikista nykypäivään. Vaikutteet voidaan jäljittää historiassa taaksepäin keskiaikaisen kristillisen magian perinteen kautta varhaisen keskiajan arabialaiseen kirjallisuuteen ja sitä kautta muinaiseen Egyptiin.

Muinaiset eurooppalaiset olivat yleensä ajatelleet, että ihmisten oli väärin yrittää saada suoraa valtaa yliluonnollisiin voimiin siksi, että moinen uhkasi koko yhteiskuntaa sekä myös siksi, että silloin väärinkäytettiin jumalten voimaa. Muinaiset egyptiläiset taas ajattelivat, että juuri niin ihmisten kuuluikin toimia – yrittää alistaa yliluonnollinen itselleen. Sen vuoksi kreikkaa puhuvat egyptiläiset olivat antiikin ajan loppuun mennessä tuottaneet joukon tekstejä, joiden tarkoitus oli ohjeistaa maagikoita erilaisten tavoitteiden ja halujen saavuttamiseksi tarpeellisissa tekniikoissa, mukaan lukien yhteys ja yhtyminen jumalaan.

Nämä ovat modernin pakanallisen noituuden lähin vastine antiikin maailmassa.[13]

Pakanalliset tekstit ja perinteet eivät tietenkään siirtyneet vuosisadalta toiselle erillisenä uskontona, vaan yhdistyivät aina kulloinkin vallalla olevaan uskoon. Silti ne tarjosivat Wicca-liikkeelle kokonaisuuden muodostavan joukon riittejä, jotka oli helppo yhdistää pakanuuteen ja joilla oli katkeamaton sukulinja antiikin maailmaan. Katkeamaton sukulinja ei kuitenkaan ollut se, minkä ensimmäiset Wiccan julistajat väittivät sen olevan, vaan paljon monimutkaisempi, valtakulttuuriin sulautuneempi linja, jota on varovasti seurattava länsimaisen (suurelta osin kristillisen) usein korkeakulttuurin traditioiden vyyhdissä.[14]

Seremoniallisen magian perinne on miellyttävä hengellisyyden väline modernille ihmiselle, joka on karistanut perinteisen pelon jumalallista ja siihen liittyvää uhkaavaa ja arvaamatonta luonnollista maailmaa kohtaan. Modernille ihmiselle seremoniallisen magian perinne ilman perinteistä pelkoa, tarjoaa tunteeseen, liittoutumiseen ja neuvotteluun perustuvan suhteen jumalien kanssa – juuri sellaisen kuin moderni pakanuus sisältää. Voidaan spekuloida, olisiko moderni pakanuus voinut tunnistaa tämän perinnön jatkuvuuden ja ottaa sen myös omakseen, ellei sen kehitysajan akateeminen vakiintunut käsitys olisi pitänyt noituutta yksioikoisesti pakanauskontona. Gerald Gardnerin ja Margaret Murrayn läheinen tuttavuus vahvisti käsitysten muuntumista.

1800-luvun kuvitelma siitä, mitä noituuden olisi pitänyt olla – iloinen pakanauskonto – siis muodosti monessa mielessä hyvän mallin radikaalille modernille uskonnolle. Sen ongelmaksi muodostui vain se, että kun 1970-luvulta lähtien tehtiin uudenlaista alkuperäislähteisiin perustuvaan tutkimusta noitaoikeudenkäynneistä, historioitsijat hylkäsivät nämä tulkintamallit.[15] Siihen mennessä laajamittaista ja huolellista ammattimaista tutkimusta ei ollut tehty: Valitusajan magian ja

13 Ks. Hutton 1991: 337; Hutton 2003: 87–192.
14 Hutton 1991: 337; Hutton 2003: 87–192.
15 Tarkemmin ks. Hutton 1999: 377–81.

noituuden halveksuntaa täynnä olleet tutkijat eivät olleet pitäneet sitä vaivan arvoisena.[16]

Uusi kiinnostus heräsi yhtä lailla yleisestä aikakauden kulttuurin ja asenteiden muutoksesta kuin wiccalaisuuden tai radikaalifeminismin noususta. Uudet tiedot haastoivat 1800-luvun ajatusrakennelmat kaikilta osin, erityisesti kuitenkin kolmessa suhteessa: Ensinnäkin, tutkimus osoitti, että noitavainot eivät olleet erityisesti kristillinen perinne. Niitä olivat harjoittaneet kaikki antiikin, muinaisen Euroopan ja Lähi-Idän kansat. Jotkut jopa valtavissa mittakaavoissa: pakanallisessa Roomassa kuolemantuomioiden osuus oli suurempi kuin missään uuden ajan alun oikeudenkäynneissä.[17] Toiseksi, uusi tutkimus osoitti, että noitavainoja ei voitu yhdistää naisten alistamiseen. Euroopassa oli alueita, kuten Islanti, Suomi, Normandia, Karinthia, Baltian maan ja Venäjä, joissa ylivoimaisesti suurempi osa syytetyistä oli miehiä. Jopa useimmissa niistä maista, missä naisia syytettiin enemmän, miehet saattoivat silti muodostaa merkittävän vähemmistön syytetyistä: esimerkiksi Sveitsissä miehiä oli 40 %.[18] Kolmanneksi uusi tutkimus osoitti, että hahmo, jota suomalaiset kutsuvat noidaksi ja englantilaiset sanalla *witch* – joku joka käytti taikuutta tehdäkseen muille vahinkoa – voidaan löytää kaikilta mantereilta. Euroopan ulkopuolella asuvat kansat osoittautuivat aivan yhtä kykeneviksi panemaan pystyyn raakalaismaisia vainoja kuin eurooppalaisetkin.[19] Tämä näyttää nykyään sitäkin tärkeämmältä, kun noidiksi epäiltyjen murhat leviävät ympäri kehittyvää maailmaa ja noituudenvastaisia lakeja herätetään uudelleen henkiin.[20] Eurooppa oli silti kahdessa mielessä ainutlaatuinen. Ensinnäkin kristillinen dualismi, tendenssi nähdä maailma totaalisen hyvän ja totaalisen pahan välisenä taisteluna, teki Euroopasta ainoan alueen,

---

16 Nenonen 2006: 252ff.; Nenonen 2014.

17 Ogden 2008; Behringer 2004; Ankarloo & Clark (eds) 1999; Dickie 2001.

18 Kirsten Hastrup 'Iceland'; Antero Heikkinen ja Timo Kervinen 'Finland' ja Maria Mader 'Estonia 1' teoksessa Ankarloo & Henningsen (eds) 1989: 257–72, 319–38, 383–402; Monter 1997: 563–95; Schulte 2009.

19 Behringer 2004; Hutton 2002: 16–32; Hutton 2004: 413–34.

20 Behringer 2004: 196–228; Hutton 2002: 413–17; Hund 2003.

jossa noituus määriteltiin uudelleen uskonnoksi, Saatanalle omistetuksi sellaiseksi. Toiseksi vain Euroopassa ihmiset edes virallisesti spontaanisti ja suurin piirtein yhtä aikaa vaihtoivat vahvan uskon noituuden todellisuuteen yhtä vahvaan epäuskoon.

Kaikista edellisistä syistä 1800-luvun noituusmyytti on paljastunut niin vääräksi, että nykymaailman kontekstissa se on jo selvästi vaarallinen. Nykyinen historiallinen tutkimus ei ole löytänyt yhtään tapausta, jossa pakanuus olisi sinnitellyt tietoisena, aktiivisena ja kilpailevana uskontona missään päin keskiajalla kristinuskoon kääntynyttä Eurooppaa. Sen vuoksi nykytutkimus kiistää tiukasti, että noituudesta syytetyt olisivat voineet olla pakanoita. Toisaalta tutkimus edelleen ja yhtä painokkaasti pitää merkityksellisinä ajatusta, että pakanakulttuurin jäännöksiä säilyi pitkään keskiajalla ja myöhemminkin kristillisen kulttuurin lomassa. Kristillinen kulttuuri sisällytti itseensä suuren joukon fyysisiä ja mentaalisia piirteitä antiikin pakanuudesta.

Jotkut näistä, kuten arkkitehtuurin ja rituaalisen elämän muodon, sopeutettiin täydellisesti kristillisyyteen. Toiset, kuten kirjallisuuden ja taiteen motiivit ja teemat, voitiin enemmän tai vähemmän hyväksyä myytteinä ja allegorioina. Joidenkin kanssa, kuten uskon keiju- tai maahismaailmaan, kristillinen kulttuuri päätyi vaivalloiseen rinnakkaiseloon ja joitain vanhoja kulttuuripiirteitä, etenkin rituaalista magiaa, kristillinen kulttuuri vainosi, mutta piirteet säilyivät vainojenkin yli. Tämän vuoksi nykyeurooppalaisten on ollut mahdollista suodattaa kristillisestä sekoituksesta erilaisia muinaisen pakanakulttuurien piirteitä, yhdistää ne taas uudelleen muinaisten jumalien palvontaan ja näin luoda moderni pakanismi. Samoin on noituuden kohdalla: on edelleen tärkeää, että pakanallinen folklore ja mytologia sinnittelivät kristillisenäkin aikana ja vaikuttivat kuvaan, joka Saatanan kanssa liiton tehneistä noidista syntyi.[21]

Manner-Euroopan tutkijat, kuten Carlo Ginzburg, Eva Pocs ja Wolfgang Behringer ovat tunnistaneet perinnön selvemmin kuin

21 Hutton 2014, luku 7.

heidän englanninkieliset kollegansa. Manner-Euroopassa todisteita säilyneistä muinaisista kulttuuripiirteistä onkin enemmän. Asiaan on kuitenkin voinut vaikuttaa myös 1800-luvun noitamyytin suuri vaikutus aina viime aikoihin asti nimenomaan englanninkielisessä maailmassa, ja siitä seurannut yhtä suuri haluttomuus etsiä todellisia pakanallisia jälkiä noidan mielikuvassa.[22]

Tästä huolimatta lähes kaikki ammattihistorioitsijat maailmassa näyttävät tällä hetkellä hylkäävän ajatuksen, että pakanismi olisi sinnitellyt kristillisiin vuosisatoihin asti aktiivisena vastarintaliikkeenä. Samaan aikaan kaikki ammattihistorioitsijat näyttävät ainakin jossain määrin omaksuneen ajatuksen, että pakanuuden ajan ideat ja mielikuvat säilyivät osana kristillistä kulttuuria, osa niistä valtavirrassa ja osa vastakulttuurina.

Tämän ajatustavan muutoksen seuraukset modernin pakanuuden itseymmärrykselle ovat syvälle käyvät. Vanha itseymmärrys suhtautui valtavirtayhteiskuntaan epäileväisesti ja kristinuskoon erityisen vihamielisesti. Se synnytti tunteen pakanismista tosiuskovien liittona. Se tuki jäsentensä uskollisuutta ja uskoa kunnes uskovat saattoivat jälleen astua julkisuuteen nykyajassa. Tällainen käsitys rohkaisi korostamaan initiaatioketjuja salaista uskontoa ylläpitävänä mekanismina. Initiaation korostaminen taas vahvisti valmiin vastaanotetun tradition ja initiaatiota ja opetusta kontrolloivien liikkeen johtajien auktoriteettia.

Revisionistinen historiankirjoitus sen sijaan rohkaisee yhteenkuuluvuuden ja yhteisen kulttuuriperinnön tunnetta sekä valtavirtatutkimuksen että pakanismin synnyttäneen yhteiskunnan kanssa. Pakanismin lähimmät esi-isähahmot näyttäytyvät 1700-luvun lopulta asti toinen toistaan seuraavina radikaalien intellektuellien ketjuna, eivät enää marttyyreina ja tradition puolesta taistelijoina. Nämä radikaalit intellektuellit tekivät noitaliikkeelle välttämättömän mutta suuren työn kun he tunnistivat ja erottelivat pakanalliset elementit länsimaisesta kulttuurista ja yhdistivät ne uudelleen sopiviin muinaisesta maail-

22 Behringer 2004; Pocs 1999; Ginzburg 1983 ja 1991.

masta haettuihin kuviin ja ideoihin. Liike voi olla heistä ylpeä; joukossa on joitain länsimaiden tunnetuimpia taiteilijoita ja kirjailijoita.

Näin ymmärrettynä pakanismi ei ole jotain olennaisesti erilaista kuin valtavirtakulttuuri, eikä valtavirtakulttuurin perinteisesti alistamaa tai vainoamaa. Pikemminkin pakanismiin tiivistyy joitain valtavirtakulttuurin syvimpiä ja tärkeimpiä moderneja vaikutteita. Pakanismin uusi muoto vähentää johtajien ja vanhinten tai initiaatioketjujen vaikutusvallan korostusta ja rohkaisee liberalismia ja eklektiivisuutta liikkeessä. Se myös vähentää muita uskonmuotoja, erityisesti kristillisyyttä kohtaan tunnettua katkeruutta ja rohkaisee jaetun antiikin kulttuurisen perinnön pohjalta yhteistyöhön eri uskontojen harjoittajien kanssa.

Tutkija ja radikaali historia

Tässä yhteydessä voidaan pitää asiaankuuluvana kirjoittaa suoremmin myös omista kokemuksistani pakanismin historian kirjoittajana. Kun brittiläinen pakanaliike lähti kasvuun vuoden 1990 tienoilla järjestäen joukkotapahtumia, jossa saatoin tavata jäseniä *en masse*, huomasin että monet jo pitivät perinteistä historiakuvaa puutteellisena. Niin paljon tietoa historia-ammattilaisten mielenmuutoksesta oli tullut jo osaksi yleistä ymmärrystä, että se oli kiinnittänyt monien modernien pakanoiden huomion ongelmaan. Erityisesti kaikkein kunnioitetuimmat ja kansallisesti aktiivisimmat pakanaliikkeen hahmot, joilla oli vakiintunein asema liikkeen johdossa ja jotka olivat eniten kasvattaneet ja puolustaneet brittiläistä pakanaliikettä, olivat omaksuneet uuden historiaymmärryksen.

Vastaavasti ne, jotka vielä vastustivat historiantulkinnan muutosta, usein kuuluivat johonkin kolmesta muusta ryhmästä: perämetsien asukkaisiin joko kirjaimellisesti tai metaforisesti, uusien ja asemaansa vasta vakiinnuttavien traditioiden johtajiin ja niihin, jotka olivat vasta tulleet Isoon-Britanniaan ja pyrkivät vakiinnuttamaan mainettaan

paikallisessa toimintaympäristössä. Näiden ryhmien vastustus ei kestänyt. Oma panokseni, jota brittiläisen pakanaliikkeen johtajat pyysivät ja tukivat, oli pyrkiä luomaan aito ja todistettavissa olevan pakanallisen noituuden historia. Suoritin tämän työn sarjassa julkaisuja vuosien 1996–2003 aikana ja paljolti sen revisionistisen viitekehyksen mukaan, josta yllä jo keskustelin.[23] Työn kestäessä minulla ei ollut mitään vakavia ongelmia pakanayhteisöjen kanssa. Pidin heitä avuliaina ja useinkin henkilökohtaisella tasolla hurmaavina ja kiinnostavina. Sen sijaan minulla oli ongelmia oman kasvuyhteiskuntani ja historiantutkijayhteisöni kanssa, missä minua reippaasti muistutettiin siitä, että tutkimuskenttääni ei pidetty aivan täysin legitiiminä.

Näistä kohtaamisista voisin kertoa lukuisia esimerkkejä, mutta tyydyn nyt kahteen. Ensimmäinen tapaus sattui vuonna 1994, kun puhuin kansalliselle pakanakonferenssille puhtaasti historiallisesta aiheesta. En tiennyt, että yleisön joukossa oli anglikaaninen evankelista kokoamassa salaa materiaalia taisteluun pakanismia vastaan. Kuulin tästä vasta, kun hän tiedotti eräälle pappiskokoukselle pakanismin vaaroista ja viittasi läsnäolooni konferenssissa esimerkkinä sellaisesta vaikutusvaltaisesta hahmosta, jota vaarallinen uskonto veti puoleensa. Hänen sanojaan uutisoitiin Daily Telegraphissa, joka on merkittävä kansallinen sanomalehti. Sen jälkeen laitokseni johtaja yliopistossa komensi minut puhutteluun ja kertoi suhtautuvansa levottomasti tutkimukseni uuteen suuntaan. Pidin tiukasti kiinni väitteestäni, että tutkimukseni oli sekä validia että tärkeää, eikä johtaja enää kovistellut sen enempää.

Toinen tapaus sattui neljä vuotta myöhemmin, kun yliopistoni opiskelijoiden sanomalehti pyysi saada haastatella minua tutkimuksestani, selittäen että he halusivat tehdä jutusta ensimmäisen kiinnostavia asioita tutkivia professoreita koskevassa sarjassa. Annoin haastattelun ja löysin kasvoni etusivulle roiskaistuna, otsikoituna ”*Varoitus: tämä mies voisi olla noita*”. Artikkelissa kyseenalaistettiin motiivini, miksi

23 Hutton 1996: 3–15; Hutton 1999; Hutton 1999b: 1–80; Hutton 2003: 87–192, 259–94.

olin kiinnostunut uskonnosta, joka parhaimmillaankin oli huonomaineinen, pahimmillaan saatanallinen ja rikollinen. Jutussa yhdistyivät toisaalta kunnianhimoisten tulevien journalistien tavoitteet esitellä sensaatiokirjoittamisen kykyjään tuleville työnantajilleen skandaalilehdistössä ja toisaalta opiskelijalehden henkilökunnassa vaikuttaneiden fundamentalistikristittyjen tavoitteet.

Sen jälkeen kun pääteokseni modernin pakanallisen noituuden historiasta ilmestyi ja kaikille kävi selväksi, mitä tutkimukseni oikeastaan koski, itselläni ei enää ole ollut tämän kaltaisia ongelmia. Oppilaani eivät ole olleet yhtä onnekkaita. Kirjani esipuheessa kehotin kunnianhimoisia historioitsijoita välttämättään aihetta, kunnes heillä olisi vakituinen työ.[24] Jotkut heistä väistämättä vähät välittivät varoituksestani ja päinvastoin innoittuivat tästä ja siihen liittyvistä aiheista. Eräs heistä oli nuori mies, joka halusi tutkia 1900-luvun alun rituaalimaagikko Aleister Crowleyn kuolemansa jälkeistä vaikutusta brittiläiseen okkultismiin. Hän anoi Arts and Humanities Research Councililta rahoitusta, jonka saadakseen hän oli hyvinkin tarpeeksi pätevä ja minä taas sain puhelun hakemusta käsittelevään paneeliin kuuluneelta akateemiselta vaikuttajalta. Hän halusi varoittaa minua, koska luettuaan tämän nuoren tutkijan hakemuksen hän luuli tämän sopivan klassiseen mielisairaudesta kärsivän profiiliin ja hän pelkäsi miehen saattavan olla minulle fyysisesti vaarallinen.

Otin varoituksen hyvin vakavasti ja mietin, mitä sellaista tämä kollega oli huomannut, mitä minä en ollut nähnyt, kunnes kävi selväksi, että ainoa peruste kollegan asettamalle diagnoosille oli nuoren tutkijan aiheenvalinta. Kenen tahansa Crowleyn vaikutuksesta kiinnostuneen täytyi siis olla häiriintynyt. Kun vakuutin, ettei tässä tapauksessa ollut näin, kolleegani tiuskaisi varoittaneensa minua ja lopetti puhelun. Myöhemmin en ollut yllättynyt siitä, että kyseinen nuori tutkija ei saanut rahoitustaan, enkä siitäkään, että nuori tutkija myöhemmin ra-

24 Hutton 1999: xii.

hoitti työnsä itse jatko-opintojen kautta ja laati täysin hyväksyttävän väitöstyön, josta tuli kirja.

Nykyään sentään oma asemani vakiintuneena auktoriteettina tutkimuskentällä tekee mahdolliseksi vastustaa osaa tästä epäoikeudenmukaisuudesta. Kun pakanauskonnon harjoittajaa syytetään vakavasta rikoksesta mitä onneksi tapahtuu melko harvoin hänen kirjansa ja rituaalivälineensä rutiininomaisesti esitellään oikeudessa todisteina hänen epäilyttävyydestään ja huonosta maineestaan. Nykyään on myös rutiinia, että puolustus tuo minut paikalle selittämään, ettei pakanuudessa sinänsä ole mitään olemuksellisesti pahaa tai yhteiskunnanvastaista, jotta tasapuolinen oikeudenkäynti voi jatkua. Viimeisen viidentoista vuoden aikana olen antanut asiantuntijaneuvoja pakanismin luonteesta myös poliisin, hoitopalveluiden ja kasvatusviranomaisten tarpeisiin: joissain tapauksessa ihmiset ovat sen tuloksena saaneet työpaikkansa takaisin.

Tässä näkyy varsin selvästi se, mitä tutkimuksenarviointijärjestelmät kutsuvat impaktiksi: akateemisen tutkimuksen merkitys ja sovellettavuus käytännön elämässä. Sen *quid pro quo* on silti se, että omien uskonnollisten ajatusteni täytyy pysyä yksityisinä. Tällä alalla ei edelleenkään ole yleisesti hyväksyttävää olla samaan aikaan virallinen asiantuntija ja julkinen uskonharjoittaja. Asialla on väliä, koska on hyvin vähän sellaisia ihmisiä, joilla on sekä mitään henkilökohtaista syvempää tietoa pakanismista, että vakituinen yliopistovirka. Hyvin harvalla on professuuria tai mahdollisuuksia minkäänlaiseen laajempaan vaikuttamiseen akateemisessa järjestelmässä. Tilanne on pysynyt tällaisena viimeiset viisitoista vuotta siitä huolimatta, että modernien pakanoiden määrä ja yleinen näkyvyys brittiläisessä yhteiskunnassa ovat kasvaneet. Länsimaiden laajuisesti pakanismin suurin yksittäinen heikkous on yhteiskunnallisesti millään alalla aidosti vaikutusvaltaisten jäsenten puute.

Revisionismi, fundamentalismi ja tutkimuksen vaikutus

Tässä artikkelissa on kuitenkin välttämätöntä palata pakanismin ja historian- tai ylipäänsä ammatillisen tutkimuksen suhteeseen. Analyysiä voidaan vetää yhteen tarkastelemalla tätä suhdetta kansainvälisessä ympäristössä. Kuten todettu, brittiläiset pakanat yleensä hyväksyivät revisionistisen historiantutkimuksen mallin omasta historiastaan suuremmitta häiriöittä. Brittiläisen pakanismin harjoittajat Manner-Euroopassa ovat tehneet samoin, koska heillä on usein vahvat henkilökohtaiset suhteet Isoon-Britanniaan. Uuden historiantulkinnan vastustus on keskittynyt merten takaisiin englanninkielisiin maihin, ennen kaikkea Yhdysvaltoihin – josta on tullut joidenkin tahojen fundamentalistipakanuudeksi kutsuman pakanuuden suuntauksen tyyssija – ja jossain määrin myös Uudessa Seelannissa, Australiassa ja Kanadassa.[25]

Tämä kuvio saattaa sopia laajempaan uskontohistoriaa koskevaan malliin, jonka mukaan siirtomaihin viedyt uskonnolliset perinteet usein uusissa ympäristöissään lähtevät kehittymään kohti äärimmäisempiä ja kirjaimellisempia muotoja. Mutta vaikka malli sinänsä näyttäisikin pätevän pakanismiin, se ei selitä pakanallisten liikkeiden globaalia historiarevisionismin vastustusta ilman joitain varauksia. Ainakaan vihamielisyys ei leimaa kaikkia pakanoita mainituissa maissa. Amerikassa vastarevisionismi keskittyy maan keskisiin ja läntisiin osiin ja on erityisen heikkoa New Yorkissa ja Uudessa Englannissa. Sielläkin, missä vastarevisionismia esiintyy, sen rinnalla on muita pakanoita, jotka tyytyväisinä ottavat omakseen uuden kuvan omasta historiastaan.

Vastarevisionistisen liikkeen johtajat eivät ole lähelläkään hyväksyttyjä koko pakanismin johtohahmoja. He eivät ole perustaneet tai ohjanneet mitään erityisiä traditioita, kirjoittaneet pakanoita inspiroineita kirjoja tai puolustaneet uskoaan laajemmalle yhteiskunnalle. He ovat lähes aina pakanapiirien tulokkaita, jotka haluavat vakiinnuttaa

25 Vastustus on ilmaistu etenkin internetissä, hetkellisissä blogeissa ja verkkosivustoissa.

maineensa piireissä toimimalla uuden uskontonsa sankareina. Useimmat vaikuttavat jopa olevan läsnä ja olemassa vain internetissä. He eivät tosiasiassa johda pakanaryhmiä ja harvoin osallistuvat kokoontumisiin.

Historiarevisionismia vastustavien reaktioiden keskittymiselle tiettyihin maihin voidaan esittää myös pari yksinkertaisempaa syytä. Toinen niistä on näiden maiden koko ja alueelliset erot, jotka synnyttävät monenlaisia näkemyksiä. Toinen, todennäköisesti tärkeämpi syy on se, että pakanismi saapui näihin maihin Britanniasta myöhemmin kuin se Britanniassa sai alkunsa. Brittiläisten pakanoiden joukossa perinteinen historiantulkinta oli jo romahtanut ja revisionistinen tulkinta kehittyi sen kaivatuksi seuraajaksi paikkaamaan edeltäjän jättämää aukkoa. Toisin sanoen, revisionismi näyttäytyi positiivisena voimana, joka tarjosi uuden historiakuvan, kun vanha oli jo hajonnut. Entisissä siirtomaissa taas ihmiset olivat vasta kääntyneet perinteiseen historiaan kirjaimellisesti suhtautuvaan pakanismiin ja kohtasivat revisionismissa pikemminkin hyökkäyksen uutta uskoaan vastaan. He eivät tunteneet revisionismin taustoja, eikä heillä ollut sille mitään tarvetta. Siksi se aiheutti hämmennystä ja mielipahaa.

Kokemus on osoittanut, että modernin pakanismin ja ammatillisen historiantutkimuksen suhde on sekä läheinen että moniulotteinen. Se myös kehittyy ja muuttuu kaiken aikaa. Tällä hetkellä on mahdollista, että tietoisesti reaktiiviset ja fundamentalistiset pakanaliikkeen virtaukset vakiintuvat Amerikassa ja muilla Brittein saarten ulkopuolisilla englanninkielisillä alueilla. Ne voivat saada puolelleen käännynnäisiä myös Brittein saarilla. Toisaalta on yhtä mahdollista, että kaikki pakanasuuntaukset vähän kerrallaan, erilaisia asioita painottaen, hyväksyvät revisionistisen historiamallin jossain muodossa omaksi historiakuvakseen.

Se on varmaa, että pakanoiden on tärkeää aidosti ymmärtää mitä historiantutkimuksessa on tapahtunut ja tapahtumassa. Näin loppuyhteenvedoksi voidaan jopa väittää, että ammattihistoriantutkijoille pakanismi edustaa ihanteellista esimerkkiä luovasta soveltavasta historiasta, jopa akateemisten julkaisujen soveltamisesta ja käytöstä. Us-

kontohistorioitsijoiden työllä on väliä, ei vain uskonnon analyysille ja ymmärtämiselle, vaan myös uskonnon luomiselle.

Lähteet ja kirjallisuus

Ankarloo, Bengt & Henningsen, Gustav (eds) 1989: *Early Modern Witchcraft. Centres and Periferies*. Oxford: Oxford University Press.

Ankarloo, Bengt & Clark, Stuart (eds) 1999: *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London: Athlone.

Behringer, Wolfgang 2004: *Witches and Witch-Hunts*. Cambridge: Polity Press.

Castaneda, Carlos 1968: *The Teachings of Don Juan*. Berkeley: University of California Press.

Clark, G.N. 1945: *The Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press.

Dickie, Matthew W. 2001: *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge.

Eliade, Mirce 1964a: *Shamanism*. Engl. ed. London: Routledge.

Ginzburg, Carlo 1983: *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Johns Hopkins University Press.

Ginzburg, Carlo 1991: *Ecstasies. Deciphering the witches Sabbath*. New York.

Harner, Michael 1980: *The Way of the Shaman*. San Francisco: Harper and Row.

Harvye, Graham 1997: *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst.

Hill, Christopher 1967: *From Reformation to Industrial Revolution*. London: Weidenfeld.

Hund, John (ed.) 2003: *Witchcraft Violence and the Law in South Africa*. Pretoria: Protea Book House.

Hutton, Ronald 1991: *The Pagan Religions of the Ancient British Isles*. Oxford: Blackwell.

Hutton, Ronald 1996: The Roots of Modern Paganism. Teoksessa Charlotte Hardman ja Graham Harvey (eds) *Paganism Today*. London: Thorsons.

Hutton, Ronald 1999b: Modern Pagan Witchcraft. Teoksessa Willem de Blecourt, Ronald Hutton & Jean La Fontaine (eds) *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century*. London: Athlone.

Hutton, Ronald 1999: *The Triump of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press.

Hutton, Ronald 2002: The Global Context of the Scottish Witch-Hunt. Teoksessa Julian Goodare (ed.) *The Scottish witch-Hunt in Context*. Manchester: Manchester University Press.

Hutton, Ronald 2003: *Witches, Druids and King Arthur: Studies in Paganism, Myth and Magic*. London: Hambledon and London.

Hutton, Ronald 2004: Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft. *Historical Journal 47.*

Hutton, Ronald 2007: *The Druids*. London: Hambedon Continuum.

Hutton, Ronald 2009: *Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain*. London: Yale University Press.

Hutton, Ronald 2014: *PAGAN BRITAIN*. Oxford: Yale University Press.

Jarcke, Karl Ernst 1828: Ein Hexenprozess. *Annalen der Deutschen und Auslandischen Criminal-Rechts-Pflege,* 1.

Michelet, Jules 1862: *La Sorciére*. Paris.

Mone, Franz Josef 1839: Uber das Haxenwesen. *Anzeiger fur Kunde der Teutschen Vorzeit*.

Monter, William 1997: *Toads and Eucharists: The Male Witches of Normandy*. French Historical Studies 20.

Nenonen, Marko 2006: *Noitavainot Euroopassa. Myytin synty*. Atena.

Nenonen, Marko 2014: The Dubious History of the Witch-Hunts. Teoksessa Marko Nenonen & Raisa Toivo (eds) *Writing Witch-Hunt Histories. Challenging the Paradigm*. Brill.

Ogden, Daniel 2008: *Nights Black Agents*. London: Hambledon Continuum.

Pocs, Eva 1999: *Between the Living and the dead*. Central European University Press.

Porter, Roy 1999: Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought. Teoksessa Marijke Gijswijt-Hofstra et al. (eds) *Witchcraft and Magic in Europe: The Eighteenth and Nineteenth Centuries*. London: Athlone, 191–282.

Purkiss, Diane 1996: *The Witch in history*. Oxford University Press.

Runciman, Stephen 1964: Preface to paperback edition of Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Schulte, Rolf 2009: *Man as Witch*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

MITEN SUUNNITELLA TILA, JONKA KESKIPISTE ON MAAILMAN KESKIPISTE JA SEINÄT NELJÄ MAAILMANKOLKKAA?

Antti Talvitie

Vapaamuurariloosi on vapaamuurarijärjestön perusyksikkö, siis ne henkilöt jotka muodostavat yhden loosin, asetelman, joka muodostetaan vapaamuurariastetta annettaessa. Se on myös huonetila tätä ryhmää ja näitä toimenpiteitä varten. Vapaamuurariloosin huonetilan arkkitehtuurin tutkimisen lähtökohta on tilan käyttötarkoitus. Ulkoisesti loositila voidaan ajatella kokoontumishuoneiston sakraalitilan kaltaisena istuntosalina. Huone toimii loosin kokoustilana jossa hoidetaan juoksevia asioita. Kuitenkin tilalla on erityistä merkitystä vain rituaalin suorittamisen tilana tai näyttämönä.

Craft-muurariuden rituaalin myyttinen tarina[1] sijoittuu Jerusalemin temppelivuorelle hetkeen ennen Salomon temppelin valmistumista. Rituaalissa kuitenkin vallitsee useita aikatasoja. Temppelin rakennustyön ajankohdan lisäksi rituaali toimii määrittelemättömässä muinaisuudessa, rituaalin suorittamisen hetkessä ja osittain myös vapaamuurarirituaalien vakiintumisen ajanjaksossa 1600-luvun lopulta 1700-luvun alkuvuosikymmenillä. Aikatasojen lisäksi loositila sijoittuu Jerusalemin temppelivuorelle, rituaalin todelliselle suorituspaikalle sekä maailman keskipisteeseen ja geometriaan.

---

1 Vapaamuurarirituaalit käyttävät arkkitehtuurin, rakentamisen ja työvälineiden symboleja annettaessaan kokelaalle moraalisia ja eettisiä opetuksia initiaatiomenoissa. Usein nämä symbolit esitetään allegorisina tarinoina ja Craft-muurariudessa tarinan näyttämönä on Salomon temppelin rakennustyömaa Jerusalemissa. Vanhoissa ns. goottilaisissa käsikirjoituksissa loosien muinaisuutta korostettiin muurariuden historialla joka alkoi Adamista, ja joissa esitettiin muuraritaito osana esoteerista viisautta, joka kulkeutui idästä monen vaiheen kautta operatiivisten loosien perussääntöihin ja edelleen spekulatiivisille looseille. Lontoon suurloosin perussäännössä vuodelta 1723 tämä "historia" liitettiin tarkemmin määrittelemättömistä goottilaisista käsikirjoituksista James Andersonin muokkaamassa muodossa perussäännön muurariuden historiaa kuvaavaan osioon. Vuoden 1738 painoksessa tämä historiaosio entisestään laajeni, mutta suurloosien skisman jälkeisessä Yhdistyneen suurloosin (1818) perussäännössä se oli jo jätetty myyttisenä pois. Käsitys rituaalin tarinasta elämän peruskysymyksiä käsittelevänä kertomuksena kuitenkin säilyi.

Skotlannin suurloosin kirjaston ja museon intendentti ja vapaamuuraritutkija Robert L. D. Cooper kiinnitti huomiota siihen, että vapaamuurarit itse pitävät salomonisten asteiden rituaalin kehyskertomusta allegorisena tarinana symbolisten opetuksien esittämiseksi. Sen sijaan ulkopuoliset ovat pyrkineet etsimään kertomuksesta yhteyksiä populaareihin uskomuksiin. Kirjassaan *The Rosslyn Hoax?* Cooper kuvaa vapaamuurariuden suhdetta menneisyyteen, josta se tarinansa ammentaa, seuraavasti: Menneisyys rakentaa myyttejä, jotka tuottavat tulkintoja, jotka yhdessä tiedon kanssa tunnetaan historiana, mutta samalla menneisyys tuottaa lähteitä joita historioitsijat käyttävät haastaakseen myytit. Tämä käsitys, joka erottaa tiedon, tulkinnan ja myytin on Cooperin mukaan julkisuudessa jäänyt vapaamuurariuden salaperäisyyden takia uudemman mallin varjoon. Tässä uudemmassa mallissa menneisyys rakentaa myyttejä, joita valikoivasti ja tarkoituksellisesti lähteinä käyttäen vahvistetaan haluttua käsitystä menneestä (*The Rosslyn Hoax?*, 13–24). Tämä myyttien valikoiva ja tarkoitushakuinen käyttö lähdetietona muinaisuudesta on hänen mukaansa tuottanut vapaamuurariuden taakaksi mm. salaliittoteorioita, arvailuja Temppeliritarien aarteista nykyisten vapaamuurarien perusvarallisuutena ja teorioita jotka esittävät esim. Rosslynin kappelin Edinburghin lähellä Dan Brown – da Vinci -tyyppisenä kätkettyjä salaisuuksia sisältävänä ja vain nerokasta tulkintaa odottavana vapaamuurarillisena tietolähteenä. Cooper pitää hyvänä muistuttaa vapaamuurarirituaalien tarinan myyttisyydestä toteamalla sen myyttiseksi erotukseksi historiallisesta.

Vapaamuurariarkkitehtuuri

Vapaamuurarillisen tulkinnan mukaan jokaisen kirkon tai muun sakraalirakennuksen sekä loosin esikuva on itä-länsisuuntainen Salomon temppeli, jonka esikuva puolestaan on liitonarkille rakennettu ilmestysmaja. Tulkinta jättää huomiotta ristiriidan Jerusalemin temppelin avautuessa itään, jolloin kaikkein pyhin sijaitsi rakennuksen länsipäässä läntisten kirkkojen päinvastoin avautuessa länteen, jolloin alttari ja kuori sijaitsivat rakennuksen itäpäässä. Edelleen esikuvarakennuksen huonetilat, eteinen, pyhä ja kaikkein pyhin eivät vastaa vapaamuurariloosin yhdestä huonetilasta muodostuvaa istuntosalia.

Vapaamuurariloosien arkkitehtuurin tutkimus on epäjohdonmukaisesti keskittynyt tutkimaan kohteena olleiden vapaamuurarirakennusten ja huoneistojen arkkitehtuuria ulkoa päin etsien eksteriöörin vapaamuurarisymboliikkaan liittyviä aiheita ja tematiikkaa sekä tutkien interiööriä käsitellen sitä kuten sakraalitilaa. Tuloksena on ollut näkemys, jonka mukaan vapaamuurariloosin arkkitehtuuri edustaa väljästi klassismia egyptiläisillä ja itämaisilla somisteilla ja vapaamuurarisymboliikasta johdetulla ornamentiikalla.[2] Kuitenkin loositilojen rakentamisen kultakautena vuosina 1870–1920 rakennetut vapaamuurarirakennukset ja huonetilat edustavat rakennusaikansa yleistä arkkitehtuuria lisättynä vapaamuurariuteen liittyvillä attribuuteilla. Funktionalismin ja modernismin kautena loositilat kuitenkin käsiteltiin usein edelleen kertaustyylien tapaan. Edelleen loosi on nähty rituaalinäytelmän näyttämönä[3], jolloin osalliset on nähty esittäjinä ja katsojina osallisuuden sijaan.

Vapaamuurariarkkitehtuurin tutkijoilta on jäänyt huomaamatta rituaalin merkitys tutkittavan tilan toiminnallisiin vaatimuksiin. Rituaalin siirtäessä osalliset rituaalin myyttisen tarinan kautta pois ulkopuolella vaikuttavasta todellisuudesta ja sulkiessa profaanin loosin

2 Curl 1991: 226–229.
3 Moore 2006: 34–35.

ulkopuolelle, huonetilan arkkitehtuuri menettää tavanomaisessa mielessä täysin merkityksensä. Tilan muoto, koko ja fyysinen olemus eivät liity rituaalin kykyyn tehdä myytistä osallisille totta. Tila tarvitaan paikkana, jossa osalliset ja esineistö ovat, mutta tilan fyysiset rajat eivät liity tilan ja tilantunnun kokemiseen. Rituaalin aikana loosihuoneen rajapinta ulkopuoliseen profaaniin maailmaan ei muodostu huonetilan lattiasta, katosta ja rajaavista seinistä. Tällöin varsinaisen istuntosalin mitoituksella tai arkkitehtuurin tyylielementeillä ei ole vaikutusta paikkaan, jossa läsnäolijat ovat. Heille on merkitystä kaaoksella, joka vallitsee järjestäytyneen maailman ulkopuolella ja harmonialla ja tasapainolla, joka vallitsee järjestäytyneen maailman keskipisteessä. Käsiteltäessä elämän suuria kysymyksiä tarvitaan piste, jonka suhteen voidaan määrittää poikkeamat siitä.

Vapaamuurariuden arkkitehtuurin etsiminen on aloitettava hetkestä, jolloin jokaisen vapaamuuraritemppelin esikuva sai hahmonsa. Toisen Mooseksen kirjan mukaan Mooses nousi Siinain vuorelle, astui siellä pilven peittoon ja viipyi kaikkiaan neljäkymmentä päivää ja yötä vuorella. Vuorella hän sai kehotuksen rakentaa pyhäkkö Herralle ja tehdä telttamaja[4] varusteineen liitonarkin säilyttämistä varten. Nämä ohjeet (Moos. 2: 25–30) voidaan nähdä liikuteltavan temppelin arkkitehtonisena toimeksiantona, huonetilaohjelmana, rakennustyöselityksenä ja huonekortteina. Ohjeet ovat yksityiskohtaiset ja niiden perusteella on mahdollista tehdä tabernaakkelista[5] rekonstruktio. Arkkitehtuurin kannalta tabernaakkelin tärkeimmät piirteet ovat keveys ja siirrettävyys uskonnollisten toimitusten paikkana sekä liiton arkin säilytyspaikkana. Tässä korostuvat toiminnallisuus, siirrettävyys ja säi-

4 Tabernaakkelista käytetään suomen kielessä nimityksiä ”telttamaja” ja ”ilmestysmaja”. Raamattu (1992 käännös) ei kuitenkaan käytä lainkaan ilmaisua ”ilmestysmaja”. Sen sijaan nimityksiä ”telttamaja” ja ”pyhäkköteltta” käytetään synonyymeinä.

5 King James Version (1611), jota voidaan pitää vapaamuurarillisten tekstien raamattuviittausten pääasiallisena lähteenä, käyttää yksinomaan ilmaisua *Tabernacle*. Tabernaakkeli ymmärretään paitsi pyhäkkötelttana, myös keskiajalta lähtien tabernaakkelikaappina, jossa säilytetään kirkossa pyhitetty ehtoollisleipä. Kaappi oli ennen uskonpuhdistusta usein rakennuksen tai temppelin muotoon rakennettu koristeellinen esine.

lyttäminen. Mitään tyylisuuntiin tai vaikuttavuuden tavoitteluun ei ohjeissa esiinny. Tabernaakkelin arkkitehtuuri ei siis ole egyptiläistä, siinailaista tai kanaanilaista, vaan käytännöllistä ja olosuhteiden sallimaa. Israelilaisten erämaavaelluksen aikana tabernaakkelin siirrettävyys oli merkittävää, mutta kansan asetuttua Kanaanissa Luvattuun maahan siirrettävyyden merkitys väheni. Liiton arkin tilapäiset sijoituspaikat Betelissä, Silossa, Eben-Eserissä, Asdodissa ja Kirjat-Jearminissa sekä lopulta Jerusalemissa, Siionissa Daavidin kaupungissa olivat tilapäisiä säilytyspaikkoja ilman mahdollisiin suojarakennuksiin liittyvää arkkitehtuuria, joka voitaisiin katsoa temppelin arkkitehtuuriksi. Ennen temppelin rakentamista Jerusalemissa liitonarkkia säilytettiin Gibeonin pyhäkkökukkulalla (noin 2,5 km temppelivuoresta luoteeseen).

Daavidin seuratessa Saulia Israelin kuninkaaksi tuli ajankohtaiseksi rakentaa liitonarkille pysyvä sijoituspaikka, joka olisi samalla israelilaisten keskuspyhäkkö. Daavid ryhtyi valmistelemaan temppelin rakentamista. Hän kokosi rakennustarvikkeita ja epäilemättä myös hankkeen edellyttämiä varoja ja sai lisäksi Jumalalta tarkemmat ohjeet temppelin rakentamiseksi. Daavidin sai toimimaan rutto, joka aiheutti tuhoa koko Israelin alueella. Kun tuho oli alkamassa myös Jerusalemissa, Daavid kohtasi tuhon enkelin miekkoineen Araunan puimatantereen kohdalla. Daavid kysyi mitä hänen olisi tehtävä estääkseen Jerusalemin tuhon ja sai vastaukseksi käskyn pystyttää alttari kyseiselle puimatantereelle[6]. Daavid osti[7] puimatantereen Araunalta ja rakensi sinne alttarin. Tämä oli tulevan temppelin tontti. 1700-luvun alun vapaamuu-

6 Puimatantereen käyttö kulttipaikkana on ollut Kanaanissa yleistä Heikki Palvan *Raamatun Tietosanaoston* mukaan. Christian Frevel ja Christophe Nihan esittävät, miten kulttipaikoilla on *hieròs lógos*, tarina, miten niistä tuli kulttipaikka. Palvan mukaan kertomus puimatantereen ostamisesta on Jerusalemin temppelin *hieròs lógos*. Frevel ja Nihan toteavat (sivulla 261), etteivät tarinat kulttipaikkojen synnystä anna näin syntyneille paikoille täsmällisiä määritelmiä ja näin alueiden rajat jäävät epäselviksi.

7 Temppelin tontin hinnasta Raamattu antaa ristiriitaista tietoa. 2. Samuelin kirjan 24:24 mukaan Daavid osti puimatantereen ja uhrihärät maksaen niistä ”täyden hinnan” viisikymmentä hopeasekeliä. 1. Aikakirjan 21:25 mukaan Daavid maksoi tontista ”täyden hinnan” kuusisataa kultasekeliä. Ristiriitaa ei selitetä mitenkään.

rarirituaaleissa viitataan tontin syntyhistoriaan puhuttaessa Salomon temppelistä.[8] Temppelin tontti oli pyhä paitsi Daavidin toimenpiteiden takia, myös muiden uhrien takia. Abraham rakensi Morian maahan[9], Morian vuorelle alttarin, jolla hän Jumalan käskystä valmistautui uhraamaan poikansa Iisakin.

Daavid hankki temppelille tontin ja kokosi rakennustarvikkeita, mutta hänen ei sallittu rakentaa temppeliä sillä Jumala sanoi hänelle: ”Sinä et saa rakentaa minulle temppeliä, sillä olet sotinut paljon ja vuodattanut paljon verta.”[10] Raamattu kertoo, miten Salomo sai ohjeet temppelin rakentamiseksi ja miten hän sen rakensi. Hänen rakennuttamaansa temppeliä kutsutaan yleisesti Salomon temppeliksi, mutta Raamattu ei käytä tätä nimitystä, vaan puhuu ”Herran temppelistä” tai ”Jerusalemin temppelistä”. Vasta myöhemmin on rakennuksen rakentajaa kunnioitettu nimeämällä se rakentajansa mukaan. Näin on tehty muuallakin ja myöhemminkin. Roomassa Pantheonin päätykolmion friisissä rakennuksen rakentajaksi mainitaan Marcus Vipsanius Agrippa, vaikka hänen rakennuttamaansa temppeliä ei enää ole. Aiemman rakennuksen rakentaja on jäänyt uudemman, säilyneen rakennuksen julkisivuun.[11] Keskiaikaisten kristillisten kirkkojen maalauksissa, mosaiikeissa, reliefeissä tai pienoisveistoksissa esiintyy toisinaan kirkon rakennuttanut ruhtinas ojentamassa kirkkoa tai sitä esittävää pienoismallia. Myös kirkoissa saatetaan rakennuttaja mainita esimerkiksi rakennuksen julkisivussa päätykolmion palkiston friisissä tai sisätilassa

8 Royal Order of Scotland, *Heredom of Kilwinning, Section V* toteaa Morian vuoren [Salomon temppelin rakennuspaikkana] tulleen pyhitetyksi kolmesta syystä, joista yksi oli Daavidin uhraaminen ruton taltuttamiseksi. Heikki Palva toteaa *Raamatun Tietosanastossa*, että on merkillistä, että Raamatussa mainitaan Salomon temppeli rakennetun paikalla, missä Daavid uhrasi päästäkseen Jerusalemia uhkaavasta rutosta, mutta että tällöin ei mainita paikan olleen sama kuin se, missä Abraham oli uhrata poikansa Iisakin. Palvan mukaan tämä viittaisi siihen, että Morian nimi on liitetty Araunan puimatantereen traditioon, ”koska Jerusalemilla ei muutoin olisi ollut mitään yhteyttä kantaisien historiaan.” Ks. Heikki Palva, *Raamatun Tietosanasto*, hakusana *Moria*.

9 Talvitie 2012: 40–44.

10 Raamattu 1. Aikakirja 28:3.

11 Roomassa Pantheonin päätykolmion teksti M[ARCUS] AGRIPPA L[UCII] CO[N] S[UL] TERTIUM FECIT.

kupolia kannattavan rummun listassa[12]. Jo aiemmin Assyrian kuningas Sargon II (721–705 eKr.) rakennutettuaan täysin uuden pääkaupungin ja palatsin kirjoitutti valtaistuinsalin tiileen: ”Sargon, maailman kuningas, Assyrian kuningas [sanoo] ’koska halusin, rakensin kaupungin. Dur-Šarrukeniksi [Sargonin linnoitus nykyisessä Khorsabadissa Irakissa] sen nimitin. Ihannepalatsiksi, jolla [maailman] neljässä kolkassa ei ole ainoatakaan kilpailijaa, sen keskuuteemme rakensin”[13], Sargon oli soturikuningas, Israelin valloittaja, mutta myös hallinnon uudistaja ja rakentaja joka rohkeni kirjoittaa ylevän tekstin palatsinsa seinään. Kolmesataa vuotta aiemmin kuningas Daavid ei kuitenkaan kelvannut temppelin rakentajaksi eikä hän voinut ylpeänä kirjoittaa omistuskirjoitusta sen seinään. Veristen syntiensä tähden Daavid ei kuitenkaan ollut se joka olisi ollut tarpeeksi puhdas rakennuttajaksi ja tehtävä jäikin hänen poikansa huoleksi.

Salomo temppelin rakentajana

Siispä ”Daavid antoi pojalleen Salomolle temppelin eteishallin, koko temppelirakennuksen, varastokammioiden, ylähuoneiden ja sisähuoneiden suunnitelman sekä suunnitelman huoneesta, jossa liitonarkku oli. Hän esitti tarkoin, miten hän oli Hengen johtamana suunnitellut Herran temppelin...”[14] Tässä Daavid esiintyy sittemmin Salomon rakentaman temppelin arkkitehtinä, joskin taivaallisen avun johdatta-

12 Esim. Kurikan kirkossa kupolin alalaidan listassa teksti ”KEISARI NICOLAI I:sen AIKANA, ON TÄMÄ HERRAN HUONES RAKETTU W:1847 ERIK KUORIKOSKELTA”.

13 Teksti on löydetty pääkaupungin palatsin valtaistuinsalista koottujen rakennusjätteiden joukossa olleesta polttamattomasta savitiilestä. Ilmaisu ”ihannepalatsi” tarkoittaa ”palatsia jollaisen jokainen haluaisi”. Ks. Loud 1936: 129, karkea suomennos tekijän. Koillis-Irakilaisten muinaiskaupunkien Hatra ja Nimrod jälkeen ISIS:in ääri-islamistit tuhosivat puskutraktoreilla Dur-Šarrukenin muureja ja ryöstivät muinaisesineistöä Irakin turismi- ja muinaismuistoministeriön mukaan maaliskuun alussa 2015. (Ks. Toronto Star 8. March 2015.) Myöhemmin on kyseenalaistettu tehdyn tuhon laajuus.

14 Raamattu 1. Aikakirja, 28:11–12.

mana. Kun Daavid kuoli ja Salomosta tuli kuningas, ei hän kuitenkaan ollut heti valmis rakentamaan temppeliä. Hän tarvitsi apua.

Muissa lähteissä lähes tuntematon Salomo tunnetaan Raamatun kertomusten perusteella aikansa tunnetun maailman merkittävimpiin kuuluvana kuninkaana, joka monella tavalla ottaa paikkansa kansainvälisesti ja myös uskonnollisesti. Siinä missä Daavid oli soturikuningas, Salomo rakentaa valtakunnan hallinnon, organisoi verojärjestelmän siihen kuuluvine verotöineen, käy laajaa ulkomaankauppaa sekä rakentaa monumentteja. Hedelmällisen puolikuun varhaisille sivistysvaltioille oli tyypillistä uskonnon ja hallitsijan suhde, jossa hallitsija vastasi valtakunnan hallinnasta ja toimi myös hengellisenä johtajana valtauskonnon ylipapin kuitenkin vastatessa uskonnollisten riittien suorittamisesta. Sotilaallisten vastustajien lyömisen jälkeen näissä valtioissa järjestettiin hallinto, virkamiesjärjestelmä, verot ja, oikeuslaitos. Näin saavutetun perusvakauden tunnuksiksi oli seuraavaksi rakennettava vallan kulissit. Näihin kuuluivat jumalten temppelit, kaupunkien linnoittaminen ja hallitsijan palatsit. Näillä kaikilla oli varsinaisen pääkäyttötarkoituksen lisäksi myös hallitsijan asemaa valtion päämiehenä voimistava merkitys.

Raamattu korostaa voimakkaasti Salomon mittaamatonta varallisuutta, laajoja kauppasuhteita ja kuninkaan miehuutta lukuisine vaimoineen ja jalkavaimoineen. Raamattu kertoo myös, millaisiin rakennushankkeisiin Salomo ryhtyi. Näiden mittavien rakennushankkeiden yhtenä tehtävänä oli osoittaa heprealaisen paimentolaisheimon kasvaneen kansakunnaksi. Alueella oli jo aiemmin ollut mahtava Jerikon kaupunki, mutta se ei ollut israelilaisten rakentama. Salomon oli rakennettava monumentaalisen luokan rakennuksia osoittaakseen Israelin kelvollisuuden alueellisesti johtavaksi valtioksi. Salomon kuningaskunnalla ei kuitenkaan ollut vuosisatojen mittaan kehittynyttä rakennusperinnettä julkisten rakennusten mittakaavassa. Salomo tarvitsi rakentamisen tietotaitoa, rakennusammattilaisia, rakennusmateriaalia, arkkitehtisuunnitelmat ja työnjohdon. Vahva johtoasema ja



Kuva 4.
1700-luvulta peräisin olevassa freskossa kuvataan kuinka kuningas Salomon hyväksyy temppelinsä pohjapiirroksen. Andreas Brugger 1777. Bad Wurzach, Pfarrkirche St. Verena
Kuva: Andreas Praefcke, Wikimedia Commons

tarvittavat varat Salomolla jo oli ja lisäksi hyvälaatuista rakennuskiveä, Jerusalemin valkoista kiveä[15] oli riittävästi saatavissa.

Salomon vaihtoedot know-how'n saamiseksi olivat lähiseudun vanhimpien korkeakulttuurien keskukset ja valtiot. Egypti mahtavuudestaan huolimatta oli hieman etäinen ja satojen vuosien ajan Egyptin maaraja idässä oli ollut epämääräinen vaihtuvien vasallialueiden kenttä. Välittömässä läheisyydessä Kanaan ja Samarian alueet oli Daavidin aikana joko voitettu tai liitetty valtakuntaan. Salaperäinen ja vauras

15 Raamattu 2. Aikakirja 2:1 toteaa Salomon määränneen kahdeksankymmentätuhatta miestä louhimaan kiveä vuoristosta. Josephus, *Antiquites of the Jews*, Book VIII, 2:9 mainitsee saman lukumäärän, mutta ei määrittele paikkaa. Vapaamuurarillinen perinne olettaa kuitenkin kiven louhitun louhoksilta nykyisen Jerusalemin alueelta. Ks. Friedman 1985; Horne 1983: 73–75 sekä Talvitie 2012: 82–83.

Saba oli etäällä. Tyros oli kuitenkin sopivassa suhteessa Israelin kuningaskuntaan, se oli vauras, mutta ei sotaisa[16], siellä oli pitkä rakentamisen perinne ja sen hallussa oli Israelilta puuttuvaa rakennusmateriaalia. Lisäksi Raamattu antaa kuvan kuningas Hiramin ja Salomon ystävyydestä. Jo kuningas Daavid oli saanut Hiramilta apua tämän miesten rakennettua hänelle palatsin.

Salomo otti vuorottelujärjestelmällä suuren joukon työmiehiä verotöihin ja järjesti nämä työyksiköiksi rakennusammattilaisten alaisuudessa. Näin kyettiin louhimaan ja veistämään rakennuskiviä suuriakin rakennushankkeita varten. Hiram lähetti Salomolle hankkeiden pääarkkitehdiksi Hiram Abifin, naftalilaisen[17] lesken pojan, joka oli taitava valaja, joka kykeni tekemään pronssista mitä tahansa. Salomon rakennushankkeet keskittyvät hänen omaan palatsiinsa ja liitonarkin säilyttämiseksi rakennettavaan temppeliin. Näiden rakentaminen vakiinnutti Jerusalemin Salomon hallintopääkaupungiksi, joka täytyi linnoittaa. Jerusalemin topografia teki kaupungin vaikeasti valloitettavaksi ja kaupunkia oli jo aiemmin linnoitettu[18]. Niinpä Raamattu ei mainitsekaan kaupungin linnoitustöitä Salomon hankkeiden joukossa. Raamatun kirjoitusten perusteella on oletettu Salomon palatsin olleen temppeliä suuremman hankkeen. Vapaamuurarirituaalin esikuvaksi palatsi ei kuitenkaan ole sopiva uskonnollisen elementin puuttuessa. Näin esikuvaksi tulee Jerusalemin temppeli.

Salomo sai apua Tyyrosta. Hän sai käyttöönsä korkealaatuista Libanonin seetriä ”niin paljon kuin hän tarvitsi”. Laadukkaan materiaalin työstö tapahtui puunrunkojen kaatopaikalla alan ammattilaisten toi-

---

16 Foinikia ja Tyros olivat toki Egyptin ja heettiläisten välisten taistelujen näyttämö Egyptin hyökätessä toistuvasti alueelle. Kuitenkaan Tyros ei luonut vaurauttaan sodilla, vaan mm. ottaessaan maa-alueita velan vastineeksi, ks. Grant 1984: 193 sekä Rawlinson 1889: 103.

17 Raamattu Joos. 19:32, Joosuan johdettua israelilaiset luvattuun maahan Israelin heimoille osoitettiin Kanaaninmaan alueelta kullekin oma alue. Kanaanin jako toteutettiin arpomalla ja kuudes arpa lankesi Naftalin heimolle, joka sai haltuunsa alueen Galileasta Genesaretinjärven luoteis- ja pohjoispuolelta. Heimon alue oli siis paljon lähempänä Tyrosta, kuin Jerusalemia. Hiram Abifin leskeksi jäänyt äiti oli Naftalin sukua.

18 Raamattu 2. Samuelin kirja 5:7 ”... Daavid valtasi Siionin linnoituksen josta sitten tuli Daavidin kaupunki”. Daavidin kaupunki oli linnoitettu osa Salomon aikaista Jerusalemia.

mesta ja vaivalloinen materiaalin rahtaaminen voitiin toteuttaa näin volyymiltään pienemmässä muodossa. Valmiit rakennusosat tuotiin alas vuorilta ja uitettiin meritse lauttoina Jaafon (Jaffa) satamaan ja sieltä edelleen ylös Jerusalemiin. Vaativan rakennushankkeen arkkitehti Hiram Abif toi Israeliin saapuessaan luonnollisesti mukanaan kotimaansa arkkitehtuurinäkemykset ja aiemmin toteutettujen temppeleiden ratkaisumallit ja myös tyylin. Myös vanhan rakennustaidon erikoistekniikat, kuten pronssivalutekniikan ja puurakenteiden lehtikultauksen ja temppelitekstiilien kudontataito tulivat hänen mukanaan.

Craft-muurariuden rituaalin draama kietoutuu jännitteisiin ja tapahtumiin temppelityömaalla rakennuksen ollessa jo lähes valmis. Olosuhteita ajatellessa on huomioitava, että raskas verotöiden vuorojärjestelmä oli rasittanut jo pitkään israelilaisia näiden rakennettua jo Salomon mittavan palatsin. Työnjohtajien ja ammattimiesten tiukka hierarkia on todennäköisesti aiheuttanut kilpailua, suosimista ja väärinkäytöksiä. Ammattimiesten salaisuuksia tavoiteltiin korkeamman aseman toivossa. Lopulta tapahtuu murha, kun Hiram Abifin surmaa joukko temppelin työväkeä. Rituaalin kolme astetta sijoittuvat tapahtumiin ennen ja jälkeen tätä rikosta. Jokainen vapaamuurarien loosi edustaa rituaalin näyttämöä ja Salomon keskeneräistä temppeliä.

Kadonnut esikuva

Lukuisat vapaamuurarirituaalit käsittelevät monipuolisesti tapahtumia Salomon temppelin työmaalla murhan jälkeen ja aina edelleen seuraavan temppelin rakennustöiden alkuvalmisteluihin asti. Merkittävää kuitenkin on, että tuhottu Jerusalemin ensimmäinen temppeli kasvaa merkitykseltään mittavaksi niin juutalaisessa uskonelämässä, kuin kristinuskossakin. Juutalaisuuteen jäi ajatus temppelin uudelleenrakentamisesta, joka tavoite lienee ollut konkreettinen vielä roomalaisten tuhottua Tituksen johdolla Jerusalemin vuonna 70. Kun roomalaiset

Hadrianuksen aikana rakensivat raunioiden päälle roomalaisen hallintokaupungin Aelia Capitolinan legioonalaisten kasarmikaupungiksi ja pyhittivät sen Jupiter Capitoliumille, alkoi pitkä kehitys jonka ajatus aikana temppelin uudelleen rakentamisesta vähitellen muuttui ideaksi henkisestä rakennuksesta. Hesekielin kirjassa kuvataan Uusi Jerusalem, Jehovah-shammah ja esitetään Hesekielin näky jossa on kaupunki uudelleen rakennetun temppelin ympärillä. Kristillisessä perinteessä taivaallinen Jerusalem esiintyy Heprealaiskirjeessä 12:22 ja Ilmestyskirjan luvuissa 21 ja 22.

Ristiretkeläiset lähtivät vapauttamaan Pyhää maata taivaallinen Jerusalem mielikuvissaan, jolloin moni retkeläinen kuvitteli vuosina 687–691 rakennettua Kalliomoskeijaa Jerusalemin temppeliksi tai jopa Salomon temppeliksi. Lukuisissa keskiaikaisissa piirroksissa Salomon temppeli esitettiin siitä lähtien pyörö- tai keskeistemppelinä suorakaiteen muodon sijaan. Tällaisena pyörötemppeli tuli kristillisen kirkon esikuvaksi roomalaisen basilika-pohjaisen hallikirkon ohella. Pyörötemppeli oli peräisin jo pakanallisen Kreikan ja Rooman ajalta, ja bysanttilainen kirkkoarkkitehtuuri käytti muotoa paljon. Ravennan 520-luvulla aloitettu San Vitale -basilika on pohjaratkaisultaan lähes yhtenevä kahdeksankulmaisen Kalliomoskeijan kanssa. Pitkään eurooppalaiset kristityt luulivat Kalliomoskeijan arkkitehtuurin toistavan Jerusalemin temppelin arkkitehtuuria. Tästä esimerkkinä ovat Rafaelin (1504) ja Peruginon (1500–1504) maalaukset Neitsyen häät.[19]

Roomalaisen arkkitehdin ja arkkitehtuuriteoreetikon Vitruviuksen tunnetuin kirjallinen työ todennäköisesti noin vuonna 15 jKr. kirjoitettu *De architectura*, kymmenen kirjaa arkkitehtuurista löydettiin uudelleen vuonna 1414. Tämä yhdessä firenzeläisen varhaisrenessanssin arkkitehtuurin kanssa käynnisti toisiaan ruokkivan kehityksen,

19 Renessanssitaiteilija Raffaello Sanzio da Urbino (Rafaello, *engl.* Raphael) oli Peruginon oppilas ja myös arkkitehti. Maalauksien lähes yhtenevä kompositio esittää Neitsyt Marian ja Josefin häät Jerusalemin temppelin edustalla. Rafaellon maalauksessa taka-alalla oleva rakennus nousee lähes pääaiheeksi ja esityksen perspektiiviä pidetään virheettömänä. Maalauksen pyörötemppeli oli sittemmin esikuvana lukuisille toteutetuille kirkkorakennuksille.

jossa ammennettiin antiikin rakennustaiteen ihanteita, symmetriaa, geometriaa, matemaattisia teorioita ja perspektiivioppia. Vitruviuksen *De architectura*n teki tunnetuksi arkkitehti Leon Battista Alberti omassa tutkielmassaan *De re aedificatoria libri decem* vuonna 1450.[20] Vitruviuksen työ julkaistiin latinaksi 1486, italiaksi 1521, englanniksi ja saksaksi 1543 sekä ranskaksi 1547. Vitruvius esikuvanaan Venetsian seudulla menestyvä arkkitehti Andrea Palladio kirjoitti oman tutkielmansa klassisesta arkkitehtuurista nimellä *I quattro libri dell'architectura* vuonna 1570 ja kirjan englanninkielinen laitos julkaistiin Lontoossa vuonna 1663. Renessanssi oli levinnyt Alppien yli Pohjois-Eurooppaan varsin nopeasti, mutta kesti pitkään ennen kuin renessanssiarkkitehtuuri sai jalansijaa Englannissa. Varsinaisesti klassismiin perustuvan tyylin ja arkkitehtuurin ihailun toi maahan arkkitehti Inigo Jones (1573–1652) tehtyään 1500-luvun viimeisinä vuosina opintomatkan Italiaan, jossa hän löysi antiikin klassisen arkkitehtuurin ja italialaisen renessanssin. Menestyttyään arkkitehtinä, hän matkusti uudelleen Italiaan vuonna 1613 ja palasi suurena Andrea Palladion arkkitehtuurin ihailijana. Paluunsa jälkeen hän toimi merkittävien kohteiden arkkitehtina palladiolaisessa hengessä, ja häntä nimitettiin kunnianimellä *Vitruvius Britannicus*.[21]

1660- tai 1670-luvulta lähtien arkkitehtuurin harrastus oli levinnyt Britanniassa sekä yläluokan, että keskiluokan piiriin. Arkkitehtuurista keskusteltiin ja väiteltiin. Arkkitehtuurin teoriaa opiskeltiin, ja arkkitehtidiletantit olivat arvossaan. Arkkitehtuuriharrastus ei koskenut vain rakentamista, vaan se ulottui filosofian puolelle saaden esoteerisia ulottuvuuksia.

20 Kirja julkaistiin englanniksi nimellä *The Architecture of Leon Battista Alberti in ten books* vuonna 1726.

21 Vuonna 1715 julkaistiin ensimmäinen osa Colen Cambellin kolmiosaisesta teoksesta *Vitruvius Britanncus*. Teossarjan kaksi muuta osaa julkaistiin vuosina 1717 ja 1725. Teoksissa esiteltiin Inigo Jonesin perintöä ylistäen ajankohtaista englantilaista uusklassista arkkitehtuuria kaiverruksin. Arkkitehtuuripiirroskirjoja käytettiin suoranaisina arkkitehtuurin oppikirjoina ja yksityiskohtien mallikaavioina. Tämän lisäksi kaiverrukset ja etsaukset arkkitehtuuriaiheista kuuluivat sivistyneistön kirjastoihin ja pian yksittäisiä arkkitehtuurivedoksia myytiin suuria määriä seinätauluiksi.

Italiassa ja Saksassa Vitruviuksen *De architectura*n julkaisemisen jälkeen alkoi kansankielinen arkkitehtuuriteorioiden kausi. Nämä arkkitehtuurikirjailijat ja -teoreetikot esittelivät Vitruviuksen työn pohjalta tunnettuja antiikin rakennuksia ja niiden innoittamina suunniteltuja renessanssirakennuksia. Erityisesti pylväsjärjestelmien esittely oli suosittu aihe. Pian mukaan tuli jo Vitruviuksen käsittelemä ajatus antiikin arkkitehtuurin eri tyyli- ja pylväslajien soveltuvuudesta eri käyttökohteisiin. Vitruvius oli esittänyt miten arkaainen doorilainen arkkitehtuuri soveltui voimaa osoittaen ankaran maskuliinisiin rakennuksiin, sodanjumalan temppeleihin sekä vastaaviin, ja miten äidillinen joonialainen arkkitehtuuri täyteläisine kapiteelien voluutteineen soveltui äidillistä viisautta ja hoivaa sivuaviin sekä kodin henkeä kuvastaviin rakennuksiin, kuten esimerkiksi yliopistoihin (*Alma mater*). Neitseellistä suloa ja siroutta kuvaava korinttilainen arkkitehtuuri taas soveltui puhtaana ja viattomana kirkkoihin ja hallinnon rakennuksiin. Vitruviuksen ajatuksia kehitettiin kristillisen arkkitehtuurin suuntaan, ja vuonna 1554 italialainen Pietro Cataneo julkaisi tutkielmansa *I quattro primi libri di Architettura*. Tutkielmassaan Cataneo oli Leonardo Da Vinciä mukaillen sijoittanut ”Vitruviuksen miehen”, *Le proporzioni del corpo umano secondo Vitruo* ympyrän ja neliön sijasta latinalaisen ristin muotoisen kirkon pohjapiirroksen päälle.[22] Cataneon ”Vitruviuksen mies” sai tässä yhteydessä messiaanisia piirteitä ja teko oli selvä viittaus kirkkoon ”Kristuksen mystisenä ruumiina”.[23] Edelleen Guarino Guarini esitteli tutkielmassaan vuonna 1686 arkkitehtisuunnitelmia maallisille ja kirkollisille rakennuksille. Työssään hän näkee pyhään kolminaisuuteen viittaavat muodot kirkollisille rakennuksille varatuiksi ja esittelee ”salomonisia kierrepylväitä”, jotka soveltuvat kirkkoihin alttarirakennelmien yhteyteen.

22 *Architectural Theory*, Pietro Cataneo, puuleikkaus: 97–98.

23 Ekklesiologiassa, dogmatiikan alalajissa nähdään, että kirkolla ja seurakunnalla on kristinuskossa organisatorisena jäsenenä olemisen lisäksi suuri hengellinen merkitys. Tässä yhteydessä erotetaan näkyvä ja näkymätön kirkko. Kirkko on yhtäältä Kristuksen mystinen, hengellinen ruumis, jossa jokainen kirkon jäsen vastaa yhtä ruumiin osaa.

Uudelleen löydetty esikuva

Omaksi lajityypikseen arkkitehtuuriteoriassa kehittyivät tutkielmat, jotka pyrkivät rekonstruoimaan Jerusalemin temppelin (Salomon temppelin, Zerubbabelin temppelin, Herodeksen temppelin ja Hesekielin näyn ja Johanneksen ilmestyksen temppelin). Tunnetuin ja mahtipontisin näistä tutkielmista oli espanjalaisen jesuiittaoppineen Juan Bautista Villalpandon kolmiosainen selvitys vuosina 1596 ja 1604 Hesekielin näyn temppelistä *In: Ezechielm Explanaiones*. Työssään Villalpando puki Hesekielin temppelin roomalaisen klassismin asuun, mutta päätyi Hesekielin näyn vaikeaselkoisten mittasuhteiden tulkinnassa jättiläismäiseen temppelikompleksiin. Vastaavan mittakaavan hän ulotti myös rekonstruktioonsa Salomon temppelistä. Villalpandon työn ei voi kuvitella johtaneen Andrea Palladion työn tapaan hänen arkkitehtuurinsa laajaan leviämiseen. Sen sijaan Villalpando antoi jesuiittaoppineen arvovallalla päivitetyn näkemyksen Salomon temppelin ylivertaisuudesta maallisen arkkitehtuurin rinnalla.

Niin ikään espanjalainen Juan Caramuel y Lobkowitz lähestyi vuonna 1678 arkkitehtuuria ja Salomon temppeliä matemaattisesti työssään *Architectura civil recta, y obliqua*. Hän kytkee temppelin määrittämisen geometrisiin kaavioihin ja mitoituksiin luopuen tarvittaessa Raamatun Salomon temppelistä antaman kuvan suorakulmaisuudesta, mutta päätyen Villalpandon tapaan hillittömiin mittasuhteisiin. Erityisesti temppelivuoren pengerrykset ja tukimuurit saivat hänellä mitat ja muodot, jotka jättävät itse temppelin sivuosaan.

Saksalainen Leonhard Christoph Sturm käytti maanmiehensä Nicolaus Goldmannin tutkielmaa kirkkoarkkitehtuurista oman tutkielmansa pohjana. Tutkielmassaan *Vollständige Anweisung zu der Civil-Bau-Kusnt* (1696) Sturm laatii matemaattisin keinoin Salomon temppelin rekonstruktion. Goldmann puolestaan oli omassa (sittemmin kadonneessa) tutkielmassaan pyrkinyt synteesiin kristillisen ja pakanallisen arkkitehtuurin välillä. Hän esitteli Vitruviuksen arkkitehtuurin perushyveet *firmitas* (lujuus), *utilitas* (käytännöllisyys) ja

venustas (kauneus) liittäen nämä hyveet kuitenkin Raamattuun, koska Vitruvius lopulta oli omaksunut arkkitehtuurinsa Salomon temppelistä alkuperäisenä lähteenä ja samalla yhdistänyt siihen muinaisen Rooman viisauden virtaukset.[24] Edelleen Goldmann hahmotti arkkitehtuurin henkisen pohjan olevan Salomon temppelin arkkitehtuurissa, joka puolestaan oli ollut Jumalan innoittamaa. Hänen näkemyksensä salomonisesta arkkitehtuurista määritellään Vitruviuksen määrittelemää korinttilaisesta arkkitehtuurista hyväksi käyttäen. Näin Goldmann päätyi siihen, että korinttilainen pylväsjärjestelmä oli Salomon temppelin järjestelmä. Tältä pohjalta Goldmann ja Sturm päätyivät määrittelemään arkkitehtuurin klassisten pylväsjärjestelmien (doorilainen, toskanalainen, joonialainen, korinttilainen ja komposiittinen) lisäksi kuudennen salomonisen pylväsjärjestelmän. Tämä uusi pylväsjärjestelmä kierteisine pylväsvarsineen ja korinttilaisine kapiteeleineen sijoittuu joonialaisen ja komposiittisen pylväsjärjestelmän väliin.[25]

Käytännön sakraaliarkkitehtuuriin nämä 1500- ja 1600-lukujen arkkitehtuuriteoriat vaikuttivat klassismin ohella lähinnä henkisenä yhteytenä Salomon temppelin ja kristillisen kirkon välillä. Tässä yhteydessä kirkon itä-länsisuuntauksen päinvastaisuus Salomon temppelin kanssa[26], ei ollut merkittävää samoin kuin Salomon temppelin huonetilojen kolmijakoisuus (porstua, pyhä ja kaikkein pyhin) ei edellyttänyt kirkon tilan jakautumista vastaaviin huoneisiin. Kirkkoarkkitehtuurissa oli jo keskiajalta ollut viitteitä Salomon temppelin huonejakoon, jossa Salomon temppelin porstuaa vastaa kirkon sisäänkäynnin yhteydessä oleva *narthex*, eteinen, etuhuone. Salomon temppelin pyhää vastaa varsinainen kirkkosali, *naeve*, *narthexista* kuorikaareen ja kaikkein

24 Bierman et al. 2003: 550–552.
25 Ibid.
26 Salomon temppelin oviaukko suuntautui itään kohti nousevaa aurinkoa, jolloin kaikkein pyhin on kohti länttä. Tämän on katsottu viittaavaan kanaanilaiseen ja foinikialaiseen perinteeseen ja auringonpalvonnan vaikutuksiin. Kristillisen kirkon alttarin ja kuorin sijoittuminen yleensä itään ja vastaavasti oviaukon antavan länteen, katsotaan johtuvan kristittyjen tavasta rukoillessaan katsoa (Euroopasta katsoen) itään, kohti Kristuksen kärsimyksen paikkaa.

pyhintä vastaa kuori. Kuorin ja kaikkein pyhimmän vastaavuutta korostaa alttarin sijainti kuorissa ja kuorikaaren oleminen raja, jonka alttarin puoli on varattu papeille ja alttarilla tapahtuviin seremonioihin osallistuville.

Kirkkoarkkitehtuuriin vaikuttivat siis käsitykset ja teoriat Salomon temppelin arkkitehtuurista. Salomon temppelin – jos se yleensä on ollut olemassa – ulkoinen arkkitehtuuri ei ole vaikuttanut kirkkoarkkitehtuuriin, koska se ei ole tiedossa. Sen sijaan arkkitehtuuriteoriat Salomon temppelin arkkitehtuurista ovat vaikuttaneet kirkkoarkkitehtuuriin sallimalla pakanallisen antiikin arkkitehtuurin muotokielen kristillisen kirkon arkkitehtuurina. Tämän on mahdollistanut antiikin arkkitehtuurin hyväksyminen muinaisen viisauden ja aristotelelaisen filosofian arkkitehtuurina sekä arkkitehtuuriteoreetikkojen tekemät tulkinnat Salomon temppelin arkkitehtuurin toimimisesta esikuvana antiikin arkkitehtuurille ja esimerkiksi Vitruviukselle.

Koska kristillinen kirkko saattoi hyödyntää antiikin pakanallisten temppeleiden muotokieltä arkkitehtuurinsa esikuvana, tärkeimmäksi arkkitehtuurin toiminnalliseksi eroavaisuudeksi jäi pakanallisen temppelin ja kristillisen kirkon varsinainen tehtävä. Pakanalliset temppelit (eräitä poikkeuksia lukuun ottamatta) ovat pakanajumalien palvelijoiden rakentamia taloja jumaliensa asunnoksi. Tällöin temppelissä elävää jumalaa edustaa jumalaa kuvaava patsas tai kuva, jota palvotaan. Polyteistisessä uskonnossa samalle jumaluudelle saattoi olla lukuisia temppeleitä, jolloin kunkin temppelin jumalpatsas oli tuon jumalan paikallinen ilmentymä kaikkien kuitenkin yhdessä edustaessa tätä jumaluutta. Näiden ohella oli todella suuri joukko tietyn kaupungin tai paikan jumalia, jotka olivat itsenäisiä ja erillisiä jumalia, vaikka niillä saattoi olla yhteinen yleisnimi, kuten eri kaupunkien Astarte-jumalattaret. Monoteistinen uskonto tekee mahdottomaksi, että voisi olla monta temppeliä, joissa jokaisessa olisi tai asuisi aito jumala, jonka näkyvä hahmo olisi kuvapatsas tai kuva. Näin johtavien monoteististen uskontojen pyhäköissä ei oletetakaan jumalan asuvan tai olevan lihallisessa tai näkyvässä muodossa läsnä. Jo israelilaisten telttamaja (taber-

naakkeli) ja sittemmin Jerusalemin temppelit sekä juutalainen synagoga ovatkin paikkoja, joissa Jumala ei ole konkreettisesti paikalla eikä hänestä ole kuvaa tai patsasta, koska ei voida tietää millainen se olisi. Sen sijaan näissä pyhäköissä vallitsee Jumalan ja ihmisen liitto, tieto siitä tai tieto Jumalan nimestä. Edellisen tapaan voidaan ajatella kristillisessä kirkossa olevan läsnä Jumalan armo ja liitto ihmisten kanssa sekä Jeesuksen ruumis ja veri ehtoollisleivän ja viinin muodossa.

Se että pakanallisen temppelin ja kristillisen kirkon välinen ero ei ole näkyvässä arkkitehtuurissa tai tyylisuunnassa johtaa siihen, että kirkkoarkkitehtuurin arvo ei ole ulkoisessa arkkitehtuurissa, vaan siinä miten se ilmentää kristillistä oppia, armoa ja pelastusta syntien anteeksiannossa.

Vapaamuuraritemppeli vai käytännöllinen kokoustila?

Operatiivisen muurariuden kehittyessä spekulatiiviseksi vapaamuurariudeksi keskiaikaisten ammattikuntakiltojen perinteiden ja salaisuuksien sekä niihin liittyvän filosofian alkaessa kiinnostaa kivenhakkaajien ammattikuntaan kuulumattomia näiden tullessa loosien jäseniksi, alkoi looseissa tapahtua muutoksia.

Tästä eteenpäin loosien toiminnan tarkoituksena oli ottaa jäseniä looseihin, uskoa heille vapaamuurariuden salaisuudet ja opettaa heille vapaamuurariuteen liittyviä opetuksia. Nämä eivät enää olleet osallisille ammattiin kuuluvia tehtäviä ja työnoppimista, vaan kyseessä oli vapaaehtoinen osallistuminen ja elämys elämänarvojen pohdinnan pohjaksi. Loosien vuosisataisten perinteiden ja opetusten mukana tuli käsitys ”muuraritieteestä ja taidosta” (art of masonry), joka perustui ajankohtaiseen ja muodikkaaseen arkkitehtuuri-innostukseen. Vapaamuurariuden taustalla ovat renessanssi, humanismi ja valistusaate. Kaikissa näissä arkkitehtuuri ja geometria olivat arvostettuja, ja ne osaltaan symboloivat näitä aatteita ja ilmiöitä. Kun pastori James Anderson kirjoitti ensimmäisen suurloosin toimeksiannosta vapaamuurariuden pe-

russäännön *Constitutions of 1723*[27], hän saattoi ottaa mukaan vanhojen loosien käsikirjoituksista osittain vuosisatojakin vanhaa aineistoa, josta hän muovasi "vapaamuurariuden historian".

Korkealentoinen historia alkaa siitä, miten Adamilla oli tiedossaan geometrian ja muurariuden salaisuudet. Tämän jälkeen historia kertoo rakentamistaidon ja geometrian historian ja sen, miten se levisi ihmiskunnan viisauden ja sivistyksen myötä sekä osana kaikkien korkeakulttuureiden piiriin. Tarina etenee ottaen mukaan arkkitehtuurin historian Vitruviuksen, rakennustaidon ja lopulta Inigo Jonesin, Sir Christopher Wrenin ja "Augustan Stilen" (keisari Augustuksen aikaisen roomalaisen arkkitehtuurin tyylin, jota Anderson piti lähes synonyyminä renessanssiarkkitehtuurille ja joka hänen mukaansa saapui Englantiin Inigo Jonesin tuomana). Parikymmentä vuotta myöhemmin vapaamuurarivaikuttaja ja rituaalien kehittäjä William Preston liitti vapaamuurariuden ja ymmärryksen arkkitehtuurista Britannian uuteen hallitsijasukuun Hanover-kuninkaisiin ja kirjoitti miten George-kuninkaan aikana valtakunnassa kaikki oli hyvin, kun "tosiarkkitehtuuri ymmärrettiin oikein ja muurarius oli arvossaan".

Vapaamuurariuden ensimmäisen suurloosin syntyessä Lontoossa juhannuksena 1717, vapaamuurariudella oli perinteinään se mikä suurella yleisöllä oli uutena harrastuksena esoteerinen kiinnostus arkkitehtuuriin. Tämä yhdistettynä suurloosin tarkoin harkittuun uuteen perussääntöön *Constitutions of 1723*, hallitsijasuvulle ja Whig-puolueelle takasivat kolmen-neljänkymmenen vuoden työrauhan, jonka aikana vapaamuurarius kasvoi räjähdysmäisesti, levisi Eurooppaan, Amerikkaan ja Britannian siirtomaihin.[28]

Varhaisimmat tiedot loosikokouksista 1500-luvun lopulta eivät käsittele loosien rituaalitoimintaa tai sisällä yksityiskohtia loosista tilana.

---

27 *The Constitutions of the Free-Masons; Containing the History, Charges, Regulations, &c. of that most Ancient and Right Worshipful Fraternity*, 1723.

28 Berman, Ric, *The Foundations of Modern Freemasonry; The Grand Architects – Political Change and the Scientific Enlightenment, 1714–1740*, ja hieman myöhempää ajanjaksoa 1740–1818 kuvaava *Schism; The Battle that Forged Freemasonry.*

1600-luvun jälkipuoliskon muurarilliset katekismukset ja 1700-luvun alkupuolen käsikirjoitukset ja painetut katekismukset sekä paljastuskirjoitukset antavat kuitenkin elävän kuvan varhaisten loosien astetöistä, initiaatioista ja juhlamenoista. Yhteistä operatiivisen ajan looseille ja varhaisen spekulatiivisen ajan vapaamuurarilooseille on se, ettei niillä ollut loosien käytössä vakinaisesti rituaalityöskentelyyn tarkoitettuja tiloja. Loosit kokoontuivat Skotlannissa osin loosi-korporaatioiden omistamissa tiloissa, mutta pääosin Skotlannissa ja todennäköisesti koko Englannissa tilapäisissä kokousta varten vuokratuissa tiloissa. Parhaiten tunnetaan kokouspaikkoina tavernojen takahuoneet, toisen kerroksen tilat ja ullakot, joita loosit vuokrasivat kokousillaksi. Tämä oli toimiva ratkaisu, sillä suljetussa huoneessa saatettiin pitää kokous tai istunto. Ennen tai jälkeen ja jopa seremonioiden aikana voitiin nauttia tavernan ruoka- ja juomatarjoilusta.

Nämä loosien vaihtuvat ja tilapäiset kokoontumistilat eivät millään tavoin edustaneet Salomon temppelin arkkitehtuuria, sillä loosit eivät voineet vaikuttaa vuokraamiensa tilojen muotoon tai arkkitehtuuriin. *The Lodge of Edinburgh* (*Mary's Chapel*) *No. 1* -loosin säilyneet pöytäkirjat alkaen vuodesta 1599 sisältävät mm. eri vuosilta inventaarion loosin esineistä ja tarvikkeista. Näistä voidaan selvittää, että loosien esineistöön kuului yleensä *Lodge box* (lukittava arkku rahavarojen ja asiakirjojen säilyttämistä varten), *Register* (jäsenluettelo), yksi tai useampi Raamattu, joitain sametti- tai pitsityynyjä (joita voitiin käyttää Raamatun alustana), kangasta (jolla voitiin rakentaa loosin mestarin istuimen yläpuolelle paldakiini), nauhoja (joiden tarkkaa käyttöä ei tunneta, mutta voidaan olettaa niitä käytetyn loosihuoneen koristeluun), kivenhakkaajan työkaluja, suorakulmia, harppeja, vesivaakoja, viivaimia sekä kynttilöitä, kynttilänjalkoja ja opetustauluja tai -kankaita sekä vaihtelevan määrän huonekaluja, tuoleja ja pikkupöytiä tai -jalustoja.[29]

---

29 *The Lodge of Edinburgh (Mary's Chapel) No. 1* on ollut varsinaiselta nimeltään *Lodge of Edinburgh*. Skotlannin suurloosin perustamisen jälkeen tuli tarpeelliseksi numeroida loosit iän perusteella. Ei ollut selvitettävissä yksiselitteisesti, mikä oli kunkin loosin oikeutettu perustamiseen viittaava numero Kilwinningin kilpaillessa Edinburghin loosin kanssa van-

Loosin inventaario vastaa hyvin tunnettuja muiden vanhojen loosien inventaarioita. Nämä inventaariot osoittavat, muualta saadun tiedon lisäksi, että loosit varustivat kokouksiin vuokraamansa tilat loosihuoneiksi omilla esineillään ja kalusteillaan.

Loosin muoto ja yksityiskohdat olivat salaisuuksia, joten loosiksi varustaminen täytyi purkaa, ellei tila ollut loosin hallussa pysyvästi. Loosi piirrettiin tai maalattiin liidulla tai hiilellä lattiaan. Tämä piirros muodosti loosin muodon ja osoitti loosin tärkeimpien virkailijoiden paikat sekä idän, lännen ja etelän portit. Istunnon jälkeen loosipiirros pestiin pois mopin ja vesiämpärin avulla, josta tulee tehtävään määrätyille loosiveljille nimitys *mop'n'bucket*. Loosin merkitsemiseen saatettiin myös käyttää kangasnauhaa, joka naulattiin tai kiinnitettiin neuloilla lattiaan loosin rajaksi. Rajaamalla merkitty loosin muoto ei ole sama kuin loosihuoneen muoto. Loosin rajattu muoto viittaa loosin jäsenten sijoittumiseen juhlamenojen aikana. Loosin muodostavat ihmiset, eivät seinät. Yleisin muoto on suorakaiteen muoto, mutta tunnetaan myös kolmion tai tasavartisen ristin muoto loosin muotona.[30]

Varhaiset piirrokset loosista tai loosin muodosta sisältävät myös yleensä maininnat ilmansuunnista sekä tärkeimpien esineiden paikat. Mielenkiintoista on, ettei niissä ole mainintaa alttarista, joka yleensä kytketään ajatukseen vapaamuuraritemppelistä. Myös *Lodge of Edinburgh* (*Mary's Chapel*) inventaario osoittaa, ettei alttaria ole ollut. Kuitenkin piirroksissa on yleensä maininta Raamatusta tai erikseen

---

hemmuudesta. Ratkaisuna Edinburghin loosi sai numeron 1 ja Kilwinningin loosi numeron 0. Loosin nimen lisämääre (*Mary's Chapel*) viittaa loosin varhaiseen kokoontumispaikkaan Mary's Chapel, joka loosin sitä käyttäessä ei enää ollut kirkollisessa käytössä. Ennen numerointia oli aiheellista erottaa samassa kaupungissa toimivat loosit kokoontumispaikan mukaan. William Schawn statuuttien 1598 ja 1599 mukaan looseja saattoi olla vain yksi kunkin kuninkaallisen *burgh*in alueella. Edinburgh kuitenkin koostui useasta *burgh*ista, joten siellä saattoi toimia useampi loosi (mm. Canongate ja St John's Chapel). *Mary's Chapel* -loosin inventaariot eivät sisällä loosin peruskirjaa, joka antaa sille toimintavallan, koska loosi on perustettu ennen Skotlannin suurloosin perustamista. Lupakirjoja on vasta suurloosien ajalta, jolloin nämä ottivat haltuunsa oikeuden myöntää looseille toimiluvat peruskirjalla tai patentilla.

30 Knoop, Jones & Hamer 1963: 180–181.

korostettu kohta, jossa voidaan ajatella Raamatun sijainneen. Muurarillisia symboliesineitä, suorakulmia ja harppeja samoin kuin toisinaan Pythagoraan geometrisiä kappaleita esitetään joissain piirroksissa, mutta näitä useimmin kynttilöiden paikat.

Näiden vanhojen loosia esittävien piirrosten avulla voidaan havaita, etteivät loosit millään tavalla muistuttaneet arkkitehtuuriteoreetikkojen ennallistuspiirustuksia Salomon temppelistä. Sama arkkitehtoninen etäisyys Salomon temppelistä on nähtävissä myös vanhimmassa tunnetussa alun perin loosikäyttöön suunnitellussa, rakennetussa ja edelleen tässä käytössä olevassa loosirakennuksessa ja sen loosihuoneessa Edinburghin St John's Chapelissa St John's Streetillä Edinburghin vanhassa kaupungissa. Rakennus on vuodelta 1736 ja se on säilynyt varsin hyvin siten, että alkuperäistä sisustusta on osin jäljellä. Tämänkään tilan arkkitehtuuri ei tunnu vastaavan käsityksiä Salomon temppelistä.

Jos säilyneet vanhat loosit, looseja esittävät piirrokset, loosien inventaarioiden luettelemat esineet ja kalusteet eivätkä loosien perussäännöt määrittele kokoustilan arkkitehtuuria Salomon temppelin arkkitehtuurin suuntaan, on tyydyttävä siihen käsitykseen, mikä toteaa loosin edustavan Salomon temppeliä samoin kuin myös "kaikkien kirkkojen, kappeleiden ja uskonnollisten tilojen tulisi edustaa". Vapaamuurarirituaali toteaa loosin edustavan keskeneräistä Salomon temppeliä. Kuitenkaan rituaalit eivät kerro, millainen kokoustila on tai millainen on tilan arkkitehtuuri.

Suunnitteluratkaisu

Lähtökohdaksi ja tarkastelukulmaksi jää sama lähestymistapa, mikä on vapaamuurariritualien opetuskeinona eli symbolinen ja allegorinen kerronta. Loosin arkkitehtuuri syntyy arkkitehtuurin perusmuotojen symboliikasta, pyhyyden tai sakraalisuuden arkkitehtonisista esityskeinoista, profaanista irtautumisesta ja konkretiasta irtautumisesta. Loosin arkkitehtuurin rakennusvälineitä ovat piste, viiva, taso, kap-

pale, tila, muoto, suunta, symmetria, järjestys (kaaoksen vastakohtana), keskipiste, loosin päävirkailijoita (Salomo, Hiram ja Hiram Abif) edustavat portit idässä, lännessä ja etelässä, loosin valot ja pimeys pohjoisessa sekä alttari.[31] Edelleen loosi on kuvattavissa perustuksena, pylväänä, kapiteelina, palkistona ja maailmanpallona. Tällöin lähestytään Vitruviuksen määritelmää arkkitehtuurista samoin kuin esitettäessä loosi viisautena, voimana ja kauneutena.

Siirryttäessä rituaalin kokemiseen elämyksenä irrottaudutaan arjesta, jolloin loosi sulkee ulkopuolelleen profaanin maailman. Tämän johdosta jäljelle jää pyhä, mikä ei tarkoita uskonnollista ulottuvuutta, vaan sen, että arkea ei ole läsnä. Loosin keskipiste on siis yhtä kuin maailman keskipiste, josta ympäröivää todellisuutta tarkastellaan itään, länteen, etelään ja jossain määrin myös pohjoiseen tilaan, jossa profaani on rajattu ulkopuolelle, mutta sisään jäävää pyhää ei ole suljettu sisään, vaan se ulottuu äärettömiin idästä länteen, kuten nousevan auringon valo, pohjoisesta etelään, mittaamattomiin korkeuksiin ja käsittämättömiin syvyyksiin. Näiden mittojen puitteissa loosin arkkitehtuurissa on täydellinen järjestys ja harmonia, vaikka ulkopuolella vallitsee kaaos.

Lähteet

Berman, Ric 2012: *The Foundations of Modern Freemasonry: The Grand Architects – Political Change and the Scientific Enlightenment, 1714–1740*. Eastbourne: Sussex Academic Press.

Biermann, Veronica, Borngässer Klein, Barbara, Evers, Bernd et al. 2003: *Architectural Theory. From the Renaissance to the Present*. Köln: Taschen.

Ching, Francis D. K. 2015: *Architecture. Form, Space, & Order*, Fourth Edition. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.

31 Edellä todettiin vanhojen loosipiirrosten olevan vailla alttaria. Alttariksi voidaan lukea keskipiste, jossa on jonkun monoteistisen uskonnon pyhä kirja, yleensä Raamattu tai islamin tai juutalaisuuden pyhä kirja.

Cline, Eric H. 2009: *Biblical Archeology. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

Cooper, Robert L. D. 2006: *The Rosslyn Hoax? Viewing Rosslyn Chapel from a new perspective*. Hersham: Lewis.

Curl, James Stevens 2002: *The Art & Architecture of Freemasonry*. Woodstock & New York: The Overlook Press, Peter Mayer Publishers, Inc.

Frevel, Christian & Nihan, Christophe (eds) 2013: *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism. Dynamics in the History of Religion 3*. German Federal Ministry of Education and Research. Leiden: Brill NV.

Friedman, Thomas L. 1999: Quarrying History in Jerusalem. *The New York Times*, 1 December 1985.

Grand Council of Knight Masons 1923–1998: Grand Council of Knight Masons -järjestön oma julkaisu. Dublin: Marina Press Printing Ltd.

Grant, Michael 1984: *The History of Ancient Israel*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Horne, Alexander 1983: *King Salomon's Temple in Masonic Tradition*. Wellingborough: The Aquarian Press.

Josephus, Flavius: *Antiquities of the Jews, Book VIII*. Multiversum Oy, digitaalinen versio.

Knoop, Douglas, Jones, G.P. & Hamer, Douglas 1963: *The Early Masonic Catechisms. Quatuor Coronati Lodge*, No. 2076. London: Manchester University Press.

Loud, Gordon 1936: *Khorsabad, Part I: Excavations in the Palace and at a City Gate*. The University of Chicago, Oriental Institute Publications, Volume XXXVIII. Chicago: The University of Chicago Press.

Moore, William D. 2006: *Masonic Temples: Freemasonry, Ritual Architecture, and Masculine Archetypes*. Knoxville: The University of Tennessee Press.

Palva, Heikki 1994: *Raamatun Tietosanasto*, digitaalinen versio.

Rawlinson, George 1889 (2005): *Phoenicia. History of a Civilization*. New York: I.B. Tauris & Co Ltd Publishers.

Talvitie, Antti 2012: *Kantakivi 30. Eetos ja veljeys*. Seinäjoki: MMM Loosi Kantakivi 30.

Talvitie, Antti 2014: *Kommentaari. Royal Order of Scotland*. Seinäjoki: Provincial Grand Lodge of Finland.

The Constitutions of the Free-Masons. Containing the History, Charges, Regulations, &c. of that most Ancient and Right Worshipful Fraternity. London 1723 (1734).

Osa 2
Maailman laidalla vai sen keskuksessa?

KANSALLISVALTION LEGENDASTA KOHTI UNIONIN HISTORIAA

Miia Ijäs

”Meidän kaikkien fiktioista koostuu yhteinen todellisuus,” totesi puolalainen runoilija ja satiirikko Stanisław Jerzy Lec (1909–1966). Aforismi on ajanut minut miettimään historiankirjoitusta, historian käyttöä ja historiankirjoituksen historiaa. Historioitsijat, nuo menneisyyden tulkitsijat, koostavat menneisyydestä omia tarinoitaan, joita poloiset ihmiset sitten pitävät totena. Vakiintuneita tulkintoja ja näkökulmia menneisyyteen kutsutaan paradigmoiksi, joita jotkut uskalikot pyrkivät aika ajoin murtamaan – vain rakentaakseen uusia paradigmoja.[1] Hallitsevan paradigman haastaminen vaatii tutkijalta hieman äkkiväärää luonnetta ja kykyä keikauttaa asiat päälaelleen. Voisin kuvitella, että hyvä satiirikko voi olla mainio tutkija, mutta harva mainio tutkija on kuitenkaan hyvä satiirikko. Silti satiirikon on harmikseen todettava, että paradigma harvoin kaatuu hetkessä tai yhden tutkijan voimin. Historiankirjoituksen käännekohdilla on niilläkin oma historiansa.

1 Marko Nenonen on töissään kritisoinut historiankirjoituksen länsieurooppalaista paradigmaa, joka on asettanut mallin, johon muut alueet ja yhteisöt puoliväkisin yrittävät sovittautua. Ks. esim. Nenonen 2006: 51; Nenonen 2014.

Vanhojen paradigmojen kimppuun

Artikkelissani tarkastelen uuden ajan alun valtiomuodostusta tai pikemminkin sitä, miten historioitsijat ja yhteiskuntatieteilijät ovat aihetta käsitelleet. En sen enempää esittele tässä artikkelissa omaa alkuperäislähteisiin perustuvaa tutkimustani, mutta siitä mahdollisesti kiinnostunut lukija voi perehtyä lähdeluettelosta löytyviin aiempiin töihini. Tämä artikkeli toimikoon tutkimuskatsauksena, mitä tulee uuden ajan alun valtiomuodostukseen. Toisena tavoitteenani on tutustuttaa lukija Puola-Liettuan Yhteisvaltaan – valtakuntaan, jolla on paljon historiallisia yhteyksiä Ruotsin ja Suomen (suomalaisten) historiaan, mutta joka on pysynyt meidän kotimaisessa tutkimuksessamme hyvin vieraana. Käsittelen pitkään vallinnutta paradigmaa, jonka mukaan valtiomuodostus, ja erityisesti sen eurooppalainen malli, on usein keskittynyt löytämään ne syntytekijät ja ratkaisut, jotka auttoivat muodostamaan modernin kansallisvaltion – tuon poliittisen ja yhteiskunnallisen järjestyksen oletetun huipentuman. Uuden ajan alun historian osalta tutkijat ovat korostaneet erityisesti vallan keskittymistä ja byrokraattisen hallinnon kehittymistä. Perinteisesti uuden ajan alun Eurooppaa on tarkasteltu absolutismin kautta, vahvojen kuninkaiden menestystarinana. Erityisesti Ranska, Preussi ja Pohjoismaista Ruotsi ovat toimineet malleina tehokkaasta hallinnon keskittämisestä, kun taas Ison-Britannian historia tarjoaa toisenlaisen menestystarinan parlamentarisminsa kautta.[2] 1990-luvulla kuva hallinnon keskittämisestä alkoi muuttua, kun useat tutkijat alkoivat kiinnittää huomiota siihen, miten säädyt ja ”tavalliset ihmiset” ottivat osaa valtiokehitykseen, tai

2 Niin vanhassa kuin uudessa historiallisen sosiologian tutkimuksessa Ranska on yleinen mallimaa uuden ajan alun valtiomuodostukselle, joka johti (tässä ideaalitapauksessa) absolutismiin. Ks. esim. Elias 1982; Spruyt 1994. Charles Tilly on kuitenkin huomauttanut, että jopa Ranskan tapauksessa valtiomuodostuksen teoria ja teoreetikot ovat menneet paljon pidemmälle kuin mihin Ranskan historia itse asiassa antaisi aihetta. Myös Immanuel Wallerstein on korostanut, että uuden ajan alun absolutismi ei suinkaan tarkoittanut rajoittamatonta valtaa, vaan sitä tulisi tarkastella menneisyyden lähtökohdista ja infrastruktuurista käsin. Tilly 1997: 61–62; Wallerstein 1974, erit. 144–146.

miten kulttuuriset tekijät ja uskonto vaikuttivat poliittiseen toimintaan. Silti nämä uudetkin näkökulmat ovat enimmäkseen tarkastelleet sitä, miten yhtenäisvaltiot saivat alkunsa ja miten ne uudelle ajalle tultaessa kehittyivät moderneiksi kansallisvaltioiksi.

Toisaalta valtiomuodostuksen historiaa voidaan tarkastella federaatioiden tai niin kutsuttujen komposiittivaltioiden kautta. Tämä tutkimussuunta on hiljakseen kehittynyt jo 1970-luvulta alkaen, mutta pysynyt kansallisvaltio-paradigman varjossa. 1990-luvulla syventynyt Euroopan integraatio on kasvattanut kiinnostusta myös komposiittivaltioiden ja varhaismodernien federaatioiden historiaan. Viime aikojen ylirajaisuutta (*transnational*) korostava (historian-) tutkimus on edelleen kiihdyttänyt mielenkiintoa monikulttuurisia valtiokokonaisuuksia ja unioneita kohtaan. Aiemmassa tutkimuksessa unionit ja komposiittivaltiot on yleensä esitetty heikkoina, hajanaisina ja lopulta epäonnistuneina valtioina. 1900-luvun alussa hajonneet komposiittivaltiot kuten Osmanien valtakunta ja Itävalta-Unkarin kaksoismonarkia on nähty ”kansojen vankiloina”, jotka kaatuivat ”omaan mahdottomuuteensa”. Monikansalliset valtakunnat ja komposiittivaltiot on toisaalta nähty hallinnoltaan elitistisinä ja kansaa (tai kansoja) sortavina, toisaalta niitä on kritisoitu tehokkaan ja vahvan keskushallinnon puutteesta. Silti valtiomuodostusta – nähtiin se sitten hallinnon ja lainsäädännön yhtenäistämisenä, verotuksen ja byrokratian lisääntymisenä, kansallisarmeijoiden kehityksenä tai kansallisen ideologian voittona – voidaan tarkastella myös unionien ja komposiittivaltioiden näkökulmasta. Mutta aloitetaan tarina sen lopusta!

Teinitytön liitosta kansojen unioniksi

Puolan kuningaskunta ja Liettuan suuriruhtinaskunta yhdistyivät saman hallitsijahuoneen alaisuuteen vuonna 1385, kun puolalaiset säädyt valitsivat itselleen hallitsijaksi edesmenneen kuninkaan hädin tuskin teini-ikäisen tyttären Jadwigan, ja tälle puolisoksi liettualaisen

suuriruhtinaan Władysław Jagiełłon (liettuaksi Jogaila). Tästä sai alkunsa Jagiełło-dynastia, joka parhaimmillaan hallitsi Puola-Liettuaa, Unkaria ja Böömiä sekä solmi avioliittoja muun muassa saksalaisten ruhtinaskuntien hallitsijoiden kanssa. Unkarin kuningaskunnassa Jagiełłot hävisivät vallasta 1500-luvun ensimmäisellä puoliskolla, kun kuningaskunta jaettiin Osmanien ja Habsburgien kesken. Jäljelle jääneessä Transilvanian ruhtinaskunnassa ensimmäinen ruhtinas Jan Sigismund oli Jagiełłojen sukua äitinsä puolelta, mutta hänen kuoltua vuonna 1571 Unkarin Jagiełłot olivat tyystin mennyttä. Puola-Liettuassa viimeinen Jagiełło-kuningas, Sigismund II August, kuoli vuonna 1572, jolloin Puola-Liettuan unioni siirtyi kokonaisuutena vaalikuninkuuteen. Teoriassa Puolan kuningaskunta oli jo noudattanut vaalikuninkuutta, mutta tässä vanhassa järjestelmässä kuninkaanvaa-



Kuva 5.
Puola-Liettuan Yhteisvallan kartta kertoo, että kyseessä oli merkittävä eurooppalainen suurvalta. Se on silti jäänyt suomalaisessa historiankirjoituksessa vieraaksi.
Kuva: Sir Adolphus William Ward. The Cambridge Modern History Atlas. 1912, London: Cambridge University Press.

lin toteuttivat senaattorit, ja kuningasehdokkaat koostuivat lähinnä vain hallitsevan kuningashuoneen miespuolisista jäsenistä.

Vuonna 1569 Puolan ja Liettuan välillä solmittiin poliittinen unioni (Lublinin unioni), joka yhdisti valtakuntien säätykokoukset kansalliseksi parlamentiksi (*Sejm*). Lisäksi unionisopimus sääti, että vastaisuudessa valtakuntien aatelisto yhdessä valitsisi maalleen hallitsijan, joka tultuaan ensin kruunatuksi Puolan kuninkaaksi nimettäisiin myös Liettuan suuriruhtinaaksi. Tämä kuvasti myös unionin sisäistä marssijärjestystä: Puola ensin, Liettua sitten – ja muut unioniin kuuluneet yhteisöt valitsisivat, että kumman seurassa kulkisivat. Puola-Liettuan unioniin kuuluivat siis Puolan kuningaskunnan ja Liettuan suuriruhtinaskunnan lisäksi muun muassa Kuninkaallinen Preussi[3] ja vuodesta 1561 alkaen osa Liivinmaata (Kuurinmaan ja Semgallian herttuakunta). Ukrainalaiset alueet erotettiin vuonna 1569 Liettuan suuriruhtinaskunnasta ja liitettiin Puolan kuningaskuntaan, missä niillä oli melko samankaltainen asema kuin puolalaisilla provinsseilla: aatelistolla oli omat paikalliskokouksensa (*sejmik*, mon. *sejmiki*), jotka huolehtivat hallinnosta.[4]

Lublinin unioni synnytti valtakunnan, joka tunnettiin nimellä *Res publica* (*Rzeczpospolita*). Suomalaisessa tutkimuksessa tämä unioni tunnetaan huonosti ja usein historioitsijat puhuvat erheellisesti vain ”Puolasta”. Omassa tutkimuksessani olen käyttänyt termejä (Puola-Liettuan) Yhteisvalta tai unioni. Myös termiä Puolan kansainyhteisö on käytetty,[5] mutta sillä ei ole varsinaista vastinparia kansainvälisessä tutkimuksessa eikä se kovin totuudenmukaisesti – ainakaan nykytutki-

3 Kuninkaallinen Preussi (puol. Prusy Królewskie) tai Puolalainen Preussi (Prusy Polskie) käsittää ne alueet, jotka 1400-luvun toisella puoliskolla tulivat osaksi Puolan kuningaskuntaa Liivinmaan Saksalaisen ritarikunnan heikentyessä. Alue sisältää mm. sellaiset kaupungit kuten Gdańsk (Danzig), Elblg (Elbing), Malbork (Marienburg), Chełmno (Kulm) ja Toruń (Thorn).

4 Puola-Liettuan sekä Jagiełło-dynastian historiaan voi tutustua mm. seuraavien teosten ja artikkeleiden avulla (painotus englannin-, saksan- ja suomenkielisessä kirjallisuudessa): Bues 2010; Butterwick (toim.) 2001; Davies 2005; Fedorowicz (toim.) 1982; Ijäs 2013; Jasienica 1987; Jasienica 1992a–b; Łowmiański 2006; Stone 2001; Wyczański 2001; Zamoyski 2006.

5 Hovi 1994.

muksen valossa – kuvaa unionin luonnetta. Ruotsalainen tutkimus on vakiintunut käyttämään valtakunnasta nimitystä *Polsk-litauiska samväldet* ja englanniksi sama on *the Polish-Lithuanian Commonwealth*. Puolalainen tutkimus – päästyään viimein eroon Yhteisvallan historian puolalaistamisesta – yleistyi käyttämään 1960-luvulta lähtien termiä *Rzeczpospolita obojga narodów* ("molempien kansojen tasavalta"), mutta sittemmin on noussut esiin kysymys, riittääkö kaksi kansaa vai pitäisikö niitä mainita kolme – puolalaiset, liettualaiset ja ukrainalaiset – ja onko sekin lopulta liian vähän, kun otetaan huomioon myös muut valtakunnassa eläneet kansanryhmät: saksalaiset, juutalaiset, armenialaiset, tataarit, karaiimit (karaimijuutalaiset) ja romanit sekä erilaiset siirtolaisjoukot (muun muassa italialaiset ja skotit).[6]

Uuden ajan alun aikalaisteksteissä Puola-Liettuan unionista tai valtakunnasta käytettiin nimitystä *Res publica*, ilman mitään virallisia liitteitä. Puola-Liettuan poliittisessa kielenkäytössä esiintyi ahkerasti myös termi *res publica*, jota käytettiin nimityksenä mille tahansa valtakunnalle, jota katsottiin hallittavan kirjoitettuun lakiin perustuen – vastakohtana "tyrannialle". Termi *res publica* tuli puolalaiseen poliittiseen kielenkäyttöön 1400-luvulla sen klassisessa merkityksessä "yhteiset asiat". Valtakunnassa, jossa aatelistolla oli laajat privilegiot ja jonka miespuolinen joukko muodosti poliittiset oikeudet omaavan kansalaisten joukon, klassinen roomalainen republikanismi omaksuttiin rivakasti.[7] Suomenkielinen termi "tasavaltalaisuus" tuntuu huonolta käännökseltä, sillä valtakunta ei tietenkään ollut tasavalta, eikä aatelisto kannattanut monarkian kaatamista – vaikka kuninkaan valtaoikeuksia halusivatkin rajoittaa. Kenties Puolan kuningaskuntaa ja vuodesta 1569 lähtien Puola-Liettuan Yhteisvaltaa kuvaisi englantilainen käsite "parlamentaarinen monarkia". Tutkimuskirjallisuus käyttää Puola-Liettuan poliittisesta järjestelmästä myös nimitystä aateliston demokratia (*noble democracy, demokracja szlachecka*). Aikalaiset mää-

6 Kopczyński & Tygielski (toim.) 2010; Kostyło 2009; Litwin 1998.
7 Friedrich & Pendzich (toim.) 2009; Grześkowiak-Krwawicz 2011; Grześkowiak-Krwawicz 2012; Janicki 2004; Opaliński 2002; Pietrzyk-Reeves 2010.

rittelivät poliittisen järjestelmänsä Aristoteleen mallia seuraten siten, että se oli (täydellinen) sekoitus monarkiaa, aristokratiaa ja demokratiaa.[8] Sen sijaan demokratia yksinään nähtiin uuden ajan alulle tyypillisesti negatiivisena hallintomuotona. Tämä siksi, että *demokratia* ymmärrettiin, ei vain kansanvallaksi vaan myös enemmistön vallaksi, joka saattaisi johtaa enemmistön tyranniaan – ”valistuneita vähemmistöjä” vastaan.[9]

Puola-Liettuassa aatelisto muodosti säädyn, joka kattoi, hieman paikallisesti vaihdellen, noin kymmenen prosenttia koko valtakunnan väestöstä. Tämä on huomattavasti suurempi joukko kuin tyypillinen aatelissääty muualla Euroopassa (yleensä noin kaksi prosenttia väestöstä). Aatelissäädyn miehillä oli oikeus osallistua poliittiseen päätöksentekoon ja aatelisto ensisijaisesti muodostikin joukon, jota saatettiin kuvata käsitteillä kansa (*naród*) tai kansalainen (*obywatel*). Kuitenkaan sen paremmin Puola-Liettuassa kuin muuallakaan uuden ajan alun Euroopassa aatelisto ei samaistanut itseään siihen joukkoon, jota nykyisin kutsuttaisiin kansaksi. Aatelisto oli erityisoikeudet omaava sääty, joka omasi kosmopoliittisen aatemaailman. Huomattavaa onkin, että esimerkiksi vuoden 1573 kuninkaanvaalin yhteydessä Puola-Liettuan aatelisto oli huomattavasti huolestuneempi säätyveljiensä asemasta Ranskassa, missä protestanttisiin hugenotteihin kuuluvat aateliset joutuivat kohtaamaan katolisen dynastian hirmuteot.[10] Sen sijaan samaistuminen oman maan talonpoikiin olisi ollut täysin mieletöntä. Talonpojat elivät aatelisherransa alaisuudessa, eikä heidän oikeuksiaan laajennettu ennen kuin 1700- ja 1800-luvun vaihteessa, kun jaetun Yhteisvallan eliitti kaipasi tukea kansannousuille uusia miehitysvaltoja vastaan.

8 Siemieński 1932: 122.

9 Dunn 2005.

10 Viittaan tässä Pärttylinyön verilöylyyn (1572), minkä yhteydessä Ranskan katoliset surmasivat tuhansia hugenotteja. Vuoden 1573 kuninkaanvaalissa Puola-Liettuan säädyt valitsivat uudeksi hallitsijaksi ranskalaisen Henri Valois'n, joka oli johtanut katolisia joukkoja Pärttylinyön veriteoissa. Tässä vaiheessa enemmistö Puola-Liettuan aatelistoa kannatti uskonnonvapautta ja heidän Pariisiin lähettämänsä delegaatio esitti vaalituloksen lisäksi Ranskan kuninkaalle suunnitelman uskonrauhasta Ranskan katolisten ja hugenottien välille. Ks. Ijäs 2013: 10; Ijäs 2014a: 149–151.

Kaupungeilla oli poliittiset (kansalais-) oikeudet ryhmänä, ei yksilöinä. Lisäksi kaupungit saivat lähettää edustajiaan *Sejm*in istuntoon vain, jos kyseinen *Sejm* käsitteli kaupunkeja koskevia asioita. Vain kuninkaankaupungeilla – Krakova ja Vilna – oli pysyvä oikeus lähettää edustajansa Sejmin kokoontumisiin. Papistolla oli laajat poliittiset oikeudet, sillä katolisilla piispoilla ja ortodoksisen kirkon metropoliitoilla oli virkansa puolesta paikka maan senaatissa. Erityisesti katolisilla piispoilla oli vahva asema sekä valtakunnan lainsäädännössä että tuomioistuimissa, mikä herätti närää erityisesti 1500-luvun reformaation ja laajenevan uskonnollisen moninaisuuden myötä.

Kaiken kaikkiaan säädyt – aatelisto ja papisto – rajoittivat kuninkaan ja keskusvallan auktoriteettia. Puola-Liettuassa ”säädyllä” (*stan*, monikossa *stany*) tarkoitettiin ensisijaisesti *Sejm*in säätyjä – kuningas, senaatti ja aateliston edustajainhuone – ja vain harvoin yhteiskunnallisia säätyjä/ryhmiä laajemmin.[11] Aikalaiset määrittelivät kotimaan asioiden hoidossa vallanjaon siten, että Puola-Liettuassa kuningas ei yksin kyennyt hallitsemaan, mutta yhdessä *Sejm*in muiden säätyjen kanssa hän oli ”kaikkivaltias”.[12] Toisaalta ulkopolitiikassa – sodankäynti ja diplomatia – kuningas säilyi korkeimpana auktorina.[13] Puola-Liettuan valtakuntaa on perinteisesti pidetty ulkopuolisena tai jälkeenjääneenä, mitä tulee Länsi- ja Pohjois-Euroopan valtiomuodostukselle uuden ajan alussa.[14] Toisaalta tutkijat ovat huomioineet, että Puola-Liettuassa tehtiin poliittisia uudistuksia, mutta näissä aloite oli usein (tai vähintäänkin yhtä usein) säädyillä eikä valtakuntaa hal-

---

11 Grzybowski 1959: 9–47, 90–126; Opaliński 2002.

12 Górnicki 1997: 22. Ks. myös Grzybowski 1959: erit. 91–94, 141.

13 Ijäs 2014a; Wójcik 2005: 183.

14 Näin mm. Anderson 1998: 55–58; Bonney 1991: 242–301; Chirot (toim.) 1989; Downing 1992: 140–156; Wiesner-Hanks 2006: 318–319. Myös puolalaiset historioitsijat itse ovat katsoneet, ettei Puola-Liettuan historiaa kyetä sovittamaan yhteen länsieurooppalaisen valtiomuodostusparadigman kanssa. Ks. esim. Bogucka 1996: 5–6. Toisaalta, valtiomuodostus ja hallinnon keskittäminen eivät olleet vain (länsi-)eurooppalaisia ilmiöitä, vaan samankaltaisia poliittisia uudistuksia tehtiin myös Moskovan ruhtinaskunnassa ja Ottomaani-imperiumissa. Ks. erit. Lehtovirta 1999; Kafadar & Matar 2007: 243–256.

linneella monarkilla.[15] Erityisesti 1500-lukua on yleisesti pidetty alkupisteenä poliittiselle kehitykselle, joka uudelle ajalle tultaessa johti eurooppalaisten kansallisvaltioiden syntyyn. Tyypillisiä esimerkkejä ”oikeasta” valtiomuodostuksesta ovat Ranska, (Brandenburg-)Preussi ja Skandinaviassa Ruotsi.[16] Siitä huolimatta, että Pyhä saksalais-roomalainen keisarikunta säilytti olemassaolonsa 1800-luvun alkuun (ja senkin jälkeen Itävalta-Unkari oli monikansallinen kaksoismonarkia ja/tai unioni) ja Englanti ja Skotlanti liittoutuivat keskenään vuonna 1707 muodostaen Ison-Britannian yhdistyneen kuningaskunnan, perinteinen historiankirjoitus on katsonut, että uuden ajan alun valtiomuodostus johti kohti keskusvaltaista yhtenäisvaltiota.[17] Silti Ranskan suurta vallankumousta (1789) edeltäneessä Euroopassa oli vain harvoja yhtenäisvaltioiksi katsottavia maita, kuten Portugali ja Alankomaat, jotka olivat kulttuurisesti ja etnisesti varsin homogeenisia. Immanuel Wallerstein on kutsunut tätä kehitystä valtiollistumiseksi (*statism*) ja imperiumin häviöksi (*failure of empire*).[18]

Tutkijat valtiota rakentamassa

Keskusvallan – yleensä kuninkaanvallan – tehostamisen kannalta tutkijat ovat tarkastelleet muun muassa verotuksen kehitystä ja sen ohella byrokratian – virkamiesjohtoisen hallinnon – laajentumista.[19] Verotuksen kiristyminen ja laajeneminen eri kansanryhmiin uuden ajan alussa on yleiseurooppalainen ilmiö, mitä on selitetty sodankäyn-

15 Ks. esim. Grzybowski 1959: 34–39; Kąkolewski 2011: 119; Lukowski & Zawadzki 2001: 55, 61–62.

16 Kotimaisessa historiantutkimuksessa seurataan usein keskittyvän valtion ja vahvan kuninkaanvallan paradigmaa, missä tärkeänä teoksena toimii erityisesti Karonen 2008.

17 Ks. mm. Downing 1992; Tilly (toim.) 1975b.

18 Wallerstein 1974.

19 Tässä moni tutkija on seurannut Max Weberin klassista ajatusta siitä, että (moderni) rationaalinen hallinto perustuu byrokratialle vs. traditionaalinen tai karismaattinen valta/auktoriteetti. Yleensäkin Weber näki valtiomuodostuksen ja hallinnon modernisaation ”rationalisointiprosessina”. Ks. mm. Weber 1961; Weber 1971.

nin ja hallinnon kasvavilla kustannuksilla. Riippumatta siitä, millä kuninkaallisen hierarkian tasolla eri ruhtinaat olivat, kaikki Euroopan kruunupäät herttuoista keisariin valittivat ainaista rahapulaansa. Toinen yhtenäisvaltion muodostuksen kannalta tärkeä seikka tutkijoiden mielestä on ollut kansallisarmeijan kehitys: kyky mobilisoida omia kansalaisiaan yhteiseksi koetun tehtävän (puolustus tai hyökkäys) toteuttamiseksi aiemmin yleisten palkka-armeijoiden sijasta. Vaikka historiallisen sosiologian edesmennyt suurmies Charles Tilly totesi jo vuonna 1975, että valtiomuodostus (*state building*) ei tarkoita samaa kuin kansallistaminen (*nation building*), valtiomuodostukseen keskittyvät tutkijat ovat vaivoin kyenneet tekemään eroa näiden kahden ilmiön välille.[20]

Paradigmaksi vahvistui, että valtiomuodostus johti (väistämättä) sisäisesti yhtenäisen kansallisvaltion syntyyn. Siten 1900-luvulla uudet kansallisvaltiot – Euroopassa ensimmäisen maailmansodan jälkeen sekä Afrikassa ja Etelä-Amerikassa kolonialismin purkautumisen myötä syntyneet tai synnytetyt – nähtiin luonnollisena kehityksenä valtiomuodostukselle. Tämä merkitsi eräänlaista historian loppua: viimein eri puolilla maailmaa poliittiset yhteisöt järjestettäisiin eurooppalaisen kansallisvaltiomallin mukaan! Tämän ajattelun mukaan sisäisesti yhtenäinen kansallisvaltio nähdään usein yhteiskunnallisen ja poliittisen järjestäytymisen parhaana muotona. Ainakin silloin, jos se viimeistellään demokraattisella hallinnolla. Onhan kansallisvaltiossa tiettyä tenhoa: kukapa voisi vastustaa ajatusta kansan itsemääräämisoikeudesta. Vaan kuka tai mikä on tuo kansa?

Kansan määrittelyssä voidaan ottaa kaksi eri lähtökohtaa: kansa voidaan ymmärtää joko kansalaisoikeudet omaavana joukkona tai etnisenä ryhmänä. Ensimmäinen määritelmä on omaksuttu erityisesti Britannian historiassa, kun taas manner-Euroopassa kansa ymmärretään usein etnisin tai kielellisin perustein.[21] Oleellista on, että ensim-

---

20 Tilly 1975a: 71.

21 Kansan käsitteen muutoksista, ks. Greenfeld 1993: erit. 3–26. Historioitsijat ovat pitkään tiukanneet, ovatko kansat vasta moderni ilmiö, vai voidaanko ne jäljittää jo esimo-

mäinen määritelmä – kansa poliittisena ryhmänä – ei edellytä kansalta kovin laajaa sisäistä yhtenäisyyttä. Toinen määritelmä – kansa etnisenä ryhmänä – taas nimenomaan edellyttää, että on olemassa joukko ihmisiä, jotka jakavat keskenään saman etnisen, kielellisen, kulttuurisen ja (mahdollisesti) historiallisen alkuperän ja voi siten vaatia poliittisia oikeuksia ryhmälleen. Ongelma on, että valtioiden (maantieteelliset) rajat harvoin noudattavat tällaisia etnisiä tai kulttuurisia ”rajoja”. Historiassa on runsaasti esimerkkejä siitä, miten rajoja tai ihmisiä on siirrelty, jotta ne paremmin vastaisivat kansan ideaalia. Euroopassa massiivisia väestönsiirtoja tehtiin erityisesti toisen maailmansodan jälkeen, mutta maanosassamme toteutetut väestönsiirrot ja ”etniset puhdistukset” eivät rajoitu pelkästään toisen maailmansodan aikaisiin tai välittömästi sen jälkeisiin tapahtumiin. Etniset puhdistukset ovat olleet valitettavan yleisiä muun muassa Balkanilla, missä ensimmäisen Balkanin sodan (1912–1913) sekä Jugoslavian hajoamissotien (läpi 1990-luvun) yhteydessä eri kansanryhmät ovat väkivalloin pyrkineet luomaan itselleen ”oikeata kansallisvaltiota” alueella, missä eri etniset ja kulttuuriset ryhmät ovat eläneet limittäin vuosisatojen ajan.[22]

Valtiomuodostusta ja poliittista historiaa on usein pidetty suurmieshistoriana ja siitä huolimatta (tai juuri siksi) se on viime aikoina menettänyt rajusti suosiotaan sosiaalihistoriaan verrattuna – jälkimmäiseen mukaan lukien esimerkiksi sukupuolihistoria, perheen historia, ”arjen” historia ja uskonnon/uskonnollisuuden historia. Poliittisen historian tutkijat ovat sen sijaan ryhtyneet tarkastelemaan valtiomuodostusta ja poliittista kehitystä alhaalta ylöspäin tapahtuvana liikkeenä. Kansainvälisessä tutkimuksessa tämä tutkimusote tunnetaan nimellä *popular politics* – käännettävissä kenties muotoon arjen politiikka tai kansan politiikka. Tämän *popular politics* -suuntauksen keskiössä on

---

dernille ajalle. Modernistit (kuten Ernest Gellner, Benedict Anderson ja Eric Hobsbawm) kannattavat ensimmäistä väitettä, kun taas revisionistit (esim. John A. Armstrong, Anthony D. Smith, Adrian Hastings ja Serhii Plokhy) katsovat, että modernin ajan kansat voidaan jäljittää esimodernin ajan ”kansallisuuksiin”.

22 Ks. esim. Hall 2000; Hall 2011.

se, miten erilaiset ihmiset ja ryhmät käyttivät toimijuuttaan (*agency*) sekä ottivat osaa ja vaikuttivat poliittiseen kehitykseen. Näkökulman haasteena on tarkastella ”tavallisten ihmisten” (kuka määrittelisi tämän käsitteen?) aktiivista tai jopa proaktiivista toimijuutta sen sijaan, että heidät nähtäisiin vain reagoimassa – esimerkiksi kapinoimalla – hallitsijoiden toimia vastaan.[23] *Popular politics* -näkökulman ohella on kehittynyt myös muita näkökulmia uuden ajan alun valtiomuodostukseen. Nämä tarkastelevat muun muassa perhemallien vaikutusta poliittiseen ja yhteiskunnalliseen kehitykseen[24] sekä kulttuurin merkitystä valtiomuodostuksessa.[25] Jälkimmäinen on osittain linkittynyt yhteen uskontohistorian kanssa. Uskonnon roolia ja vaikutusta poliittisessa toiminnassa on viime aikoina tarkasteltu erityisesti konfessionalismin näkökulmasta. Konfessionalismissa tarkoitetaan yleensä sitä, että valtio/hallitsija tai jokin tietty ryhmä tunnustaa yhden virallisen uskon ja sitä edustavan (valtio-) kirkon. Tätä julkisesti tunnustettua uskoa käytetään osana valtiollisen ja/tai kansallisen ideologian rakentamista. Uskonnon avulla erotellaan viholliset ja liittolaiset – niin kotimaassa kuin ulkovaltojen osaltakin – sekä oikeutetaan omat valtapyrkimykset.[26]

Yhtenäisvaltion vuotavat rajat

Vaikka kansallisvaltio-paradigma on hallinnut poliittista historiankirjoitusta, toisenlainen poliittisen historian näkökulma on ollut jo pitkään tekeillä. Tämä on niin kutsuttu komposiittivaltion tai unionin näkökulma, joka perustuu seuraavaan havaintoon: uuden ajan alun

23 Ks. esim. Gustafsson 2010: erit. 146–182; Hallenberg, Holm & Johansson 2008; Spruyt 1994; te Brake 1998.
24 Adams 2007.
25 Steinmetz (toim.) 1999.
26 Yhä laajenevasta kirjallisuudesta mainittakoon esimerkiksi Brüning 2008, Gorski 1999, Plokhy 2001 ja Schilling 2007. Näistä erityisesti Heinz Schilling on ollut merkittävässä roolissa konfessionalismin historian vakiinnuttamisessa uudeksi tutkimusparadigmaksi. Uskonnon roolista kansallisten identiteettien rakentamisessa uuden ajan alussa, ks. myös Ihalainen 2005.

valtakunnat eivät olleet moderneja yhtenäisvaltioita, vaan koostuivat erilaisista yhteisöistä, ryhmistä ja alueista, joita usein yhdisti toisiinsa vain yhteinen hallitsija (ruhtinas ja/tai säätykokous). Tällainen komposiittivaltio ei ollut vain hetkellinen ilmiö, vaan *hallitseva* valtakunnan malli uuden ajan alun Euroopassa![27] Komposiittivaltiolla ei ole kovin vakiintunutta nimitystä, vaan eri tutkijat käyttävät siitä eri muotoja: komposiittivaltio (Koenigsberger), komposiittimonarkia (Elliott), konglomeraattivaltio (Gustafsson). Myös termit unioni, federaatio ja imperiumi ovat tutkimuksen käytössä. Komposiittivaltion näkökulma on ollut tekeillä viimeistään 1970-luvulta lähtien, siis samoihin aikoihin kuin Charles Tillyn toimittama valtiomuodostuksen klassikkoteos *The Formation of National States in Western Europe* (1975) ilmestyi.

Historiallisen yhteiskuntatieteen piirissä Michael Mannin merkittävä teos *The Sources of Social Power* (neljä osaa 1986–2013) potentiaalisesti tukee ajatusta komposiittivaltioista ja unioneista. Mannin ajatus lähtee siitä, ettei mitään yhtenäistä – totaalista – yhteiskuntaa ole koskaan ollut, ei ole eikä tule. Sen sijaan yhteiskunta tulisi ymmärtää yhdistelmänä erilaisia yhteisöllisiä verkostoja, joiden toiminta ja voima perustuvat neljälle sosiaalisen vallan muodolle: ideologinen, ekonominen, militaarinen ja poliittinen valta. Nämä yhteisöllisyyden verkostot ovat keskenään limittäisiä ja päällekkäisiä.[28] Mannin ajatus monimuotoisesta yhteiskunnasta helpottaa ymmärtämään erilaisia valtion ja vallan rakenteita, myös komposiittivaltiota.

Komposiittivaltion näkökulma jäljitetään usein H. G. Koenigsbergerin artikkeliin *Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe* (1978). Vaikka kyseinen artikkeli on saanut osakseen tunnustusta, sen huomio uuden ajan alun valtakuntien komposiittiluonteesta ei lyönyt läpi kunnolla kuin vasta 1990-luvulla. Tässä on edesauttanut yhtäältä tutkimuksen – ei vain historian alalla – ylirajaisuuden (*trans-*

27 Komposiittivaltio-näkökulmaa ovat kehitelleet erityisesti H. G. Koenigsberger 1978, J. H. Elliott 1992 ja Harald Gustafsson 1998.
28 Ks. erit. Mann 1986: 1–33.

national)[29] korostuminen, ja toisaalta Euroopan integraation syventyminen ja maantieteellinen laajentuminen. Nykypäivän valossa erityisen mielenkiintoista on, miten poliittinen päätöksenteko toteutettiin monikulttuurisen ja -etnisen unionin sisällä. Kenties sen hyväksyminen, että valtiomuodostusta tapahtui myös yhtenäisvaltioiden ulkopuolella, auttaa meitä näkemään kansallisvaltiot vähemmän täydellisinä, mahdollisesti ohimenevinä ilmiöinä. Uuden ajan alun federaatioiden ja komposiittivaltioiden tutkimus voivat olla historiantutkimuksen ”paluu tulevaisuuteen”.[30] Meidän tulisi siis tutkia menneisyydessä sitä, mitä näemme myös nykypäivässä (ja mahdollisesti tulevaisuudessa). Toisaalta ylirajaista historiantutkimusta on kritisoitu sillä, ettei tutkijoiden tulisi liiaksi muuttaa historiaa ja kuvaa menneisyydestä vastaamaan nykypäivän ”todellisuutta”.[31] Muna vai kana, voisi joku kysyä.

Itä-Euroopassa – tai itäisessä Keski-Euroopassa (*Central Eastern Europe*) – uusi ylirajainen historiantutkimus on otettu ilolla vastaan erityisesti siksi, koska alueen kansat ovat aina kohdanneet vaikeuksia sovittaa historiaansa yhteen perinteisen valtiomuodostusmallin kanssa. Itä- ja Keski-Eurooppa ovat historiallisesti olleet monikulttuurinen ja -etninen alue, missä valtakuntien rajat eivät ole noudattaneet etnisiä tai uskonnollisia rajoja – sikäli kuin pysyviä tai vakiintuneita rajoja on edes ollut.[32] Koska nyky-Euroopan uudeksi normiksi on vakiintumassa monikulttuurisuus,[33] ja transnationaali tutkimus lyö läpi kaikilla tieteenaloilla, itäeurooppalaiset voivat viimein kokea olevansa eurooppa-

29 Ylirajaisesta historiasta (*transnational/entangled history* tai *histoire croisée*), ks. esim. Haupt & Kocka (toim.) 2009; Neuensinger 2010; Werner & Zimmermann 2006.

30 Tätä mainiota ilmaisua en valitettavasti voi laittaa omiin nimiini, ks. Hopkins 1999.

31 McGerr 1991. McGerrin teksti on vastine Ian Tyrrellin kirjoitukseen, jossa Tyrrell kannattaa ”uutta ylirajaista historiantutkimusta”. Tyrrell 1991.

32 Ks. esim. Bues (toim.) 2005; Okey 1992; Ther 2009; von Hagen 1995; Zahra 2010.

33 Tälle kehitykselle on nähtävissä myös vastareaktio, mikä ilmenee konservatiivisten ja ”perinteisiin arvoihin” nojaavien puolueiden vaalimenestyksessä ympäri Eurooppaa. Tällaisiin kansallismielisiin ja konservatiivisiin puolueisiin on luettavissa mm. Perussuomalaiset, Ruotsidemokraatit (Ruotsissa), Laki ja oikeus (Puolassa), Yhdistyneen kuningaskunnan itsenäisyyspuolue (UKIP, Isossa-Britanniassa), Kansallinen rintama (Ranskassa) ja Fidesz (Unkarissa).

laisuuden ytimessä. Uuden ajan alun tutkimuksen osalta ylirajainen (*transnational*) on haastava termi siksi, ettei uuden ajan alussa vielä ollut vakiintuneita valtion tai kansan määritelmiä – rajoista puhumattakaan.[34] *Ylirajainen* tai *ylikansallinen* termin vakiintuminen tutkimuksen käyttöön osoittaa lähinnä sitä, että valtaosa (historian-) tutkimuksesta käsittelee modernia aikaa 1800-luvulta eteenpäin.[35] Joka tapauksessa tutkimussuunnan ydinajatus maantieteellisiä, kulttuurisia tai mentaalisia rajoja ylittävistä vaikutteista ja ilmiöistä voidaan omaksua myös varhaismodernin historian tutkimuksessa. Terminologinen ongelma ei siis saisi olla ylitsepääsemätön este muutoin relevantille tutkimukselle. Yli vaan!

Valtiomuodostuksen historian kannalta mielenkiintoista on, miten poliittinen päätöksenteko – oli kyse sitten verotuksesta, kansalaisoikeuksista, poliittisen järjestelmän kehityksestä tai ulkopolitiikasta – toteutettiin monikansallisen komposiittivaltion sisällä. Puhun poliittisesta päätöksenteosta, koska aikalaiset tekivät valintoja ja päätöksiä, joilla he pyrkivät vastaamaan niihin haasteisiin, joita he omana aikanaan kohtasivat poliittisessa ja yhteiskunnallisessa elämässä. Aikalaiset eivät siis puhuneet ”valtiomuodostuksesta” sinänsä (mitä olisikaan valtiomuodostus *an sich*!), vaan se on tutkijoiden luoma termi kuvaamaan niitä päätöksiä ja kehitysprosesseja, joita menneisyydessä tehtiin ja toteutettiin. Toisaalta päätöksenteon näkökulmalla haluan korostaa ihmisten aktiivista roolia poliittisessa kehityksessä. Siten valtiomuodostus on ihmisten, ei instituutioiden, historiaa – tai vähintäänkin ihmiset luovat ja uudelleen luovat omat instituutionsa.[36]

Vastoin aiemman tutkimuksen näkökulmia olen omassa tutkimuksessani löytänyt useita valtiomuodostuksen piirteitä 1500-luvun Puola-Liettuassa. Nämä reformit eivät tosin tarjonneet mitään oikoreittiä kohti modernia valtiota, korkeintaan merkitsivät muutamia pieniä

34 Ylirajaisesta näkökulmasta uuden ajan alun historiassa, ks. myös Gould 2007; Riches 2013.
35 Kaelble 2009: 36–37.
36 Ks. myös Ijäs 2014a; Ijäs 2014b.

askelia tuohon suuntaan. Tällaisia uudistuksia olivat muun muassa lainsäädännön vakinaistaminen ja yhdenmukaistaminen koskemaan koko Puola-Liettuan unionia; verotuksen uudistaminen ja yhdenmukaistaminen; papiston oikeuksien rajoittaminen ja siten valtiollisten ja kirkollisten instituutioiden erottaminen toisistaan; sekä kansan suvereniteetin korostaminen hallitsijan persoonan sijasta. Verrattuna uuden ajan alun tyypillisesti vahvaan kuninkaanvaltaan (jopa absolutismiin), Puola-Liettua näyttäytyy olevan lähempänä "modernia" ajatusta kansan suvereniteetista olkoonkin, että valtakunnan väestöstä vain aateliston miespuolisilla jäsenillä oli yksilölliset poliittiset oikeudet. Kuninkaanvaalissa jokainen valtakunnan aatelistoon kuulunut mies sai ottaa osaa vaaliin ja vaikuttaa, kenestä tulisi valtakunnan (kenties nimellinen) hallitsija. Missä määrin tämä oli eurooppalaisen kehityksen "ulkopuolella" tai sitä jäljessä?

Lopulta on tärkeätä huomata, että transnationaali tutkimusote (uuden ajan alun) unioneita ja/tai imperiumeja tutkittaessa voi olla kahtalainen. Yhtäältä, miten eri kansalliset ja kulttuuriset ryhmittymät vaikuttivat toisiinsa unionin sisällä ja toisaalta, miten tämän unionin ulkopuoliset tekijät vaikuttivat sen (poliittiseen) toimintaan ja kehitykseen. Valtioista, valtakunnista ja yhteiskunnista ei tule – harmi kyllä – valmista, vaan poliittiset järjestelmät ja yhteisöt ovat jatkuvassa muutoksessa.[37] Komposiittivaltion ja ylirajaisuuden näkökulma on korostunut viime aikoina muun muassa Habsburgien hallitseman Keisarikunnan ja Osmanien valtakunnan tutkimuksessa.[38] Samoin on Puola-Liettuan unionin kohdalla, mitä unionin seuraajavaltiot (tai no, ainakin Puola ja Liettua) ovat käyttäneet hyväkseen oman historiansa markkinoinnissa: Puola-Liettuan unioni nähdään "ensimmäisenä

37 Spruyt 1994, passim; Tilly 1975c: 618–619.
38 Uusinta tutkimusta esim. Evans & Wilson (toim.) 2012; Kármán & Kunčević (toim.) 2013.

Euroopan unionina". Vanhasta Euroopan kummajaisesta tehdään eurooppalaisempi kuin sen läntiset mallimaat![39]

Ei tämä tähän pääty …

Komposiittivaltion näkökulma ei siis ole uusi, mutta sen läpimurtoon historiantutkimuksessa on varmasti vaikuttanut oman aikamme Euroopan integraatio ja sen herättämä kiinnostus unioneiden historiaan. Keskustelussa uuden ajan alun valtioista, yhteiskunnista ja valtiomuodostuksesta ei ole kyse vain poliittisesta järjestelmästä, vaan myös siitä, miten määrittelemme Euroopan ja eurooppalaisuuden – niin menneisyydessä kuin myös nykyisyydessä. Mielenkiintoista on, että nykypäivän julkisessa keskustelussa ylirajaisuus saatetaan yhdistää ajatukseen avoimesta ja liberaalista yhteiskunnasta, kun taas kansallisia erityispiirteitä korostava näkökulma yhdistyy helposti kansallismielisyyteen ja "suljettuun yhteiskuntaan". Vaikka tämä ei olisi tutkijoiden tavoite tai tarkoitus, historiantutkimuksen argumentit voivat helposti siirtyä osaksi poliittista keskustelua. Mikä tulkinta sitten vastaisi "historiallista todellisuutta" eurooppalaisesta (uuden ajan alun) valtion luonteesta ja rakenteesta: yhtenäisvaltio, komposiittivaltio, vai jokin muu, vielä tuntematon määritelmä? Viimeksi mainitulla vaihtoehdolla tarkoitan, että luotan tulevaisuuden tutkijoiden löytävän edelleen uusia tulkintoja menneisyydestä ja (tulevasta) nykyisyydestä. On kenties niin, ettei ole olemassa yhtä Eurooppaa/eurooppalaisuutta, jonka kaikki voisivat kokea omakseen. Silti erilaisista tulkinnoista (fiktioista?) voi muodostaa yhteisen idean. Yhteinen idea saattaa auttaa löytämään myös yhteisen tavoitteen, mutta ei tietenkään takaa sitä. Lopulta eurooppalaisuus perustuu idealle mentaalisesta kartasta ja rakenteesta, joka eri kulmista katsottuna voi ja saakin näyttää hieman erilaiselta. Lopetukseksi so-

39 Komposiittivaltion näkökulmasta Puola-Liettuan historiassa, ks. erit. Butterwick (toim.) 2001; Dybaś, Hanczewski & Kempa (toim.) 2007; Kempa & Mikulski (toim.) 2011; Lichy 2011.

pinee toinen Stanisław Jerzy Lec -sitaatti, mikä kuvaa osuvasti Puolan paikkaa Euroopan kartalla: ”Meitäkin sanotaan lännessä idäksi, idässä länneksi.”

Kirjallisuus

Adams, J. 2007: *The Familial State. Ruling Families and Merchant Capitalism in Early Modern Europe*. Ithaca, London: Cornell University Press (Ensimmäinen painos 2005).

Anderson, M. S. 1998: *The Origins of the Modern European State System, 1494–1618*. London, New York: Longman.

Bogucka, M. 1996: *The Lost World of the 'Sarmatians'. Custom as the Regulator of Polish Social Life in Early Modern Times*. Warsaw: Polish Academy of Sciences, Institute of History.

Bonney, R. 1991: *The European Dynastic States 1494–1660. The short Oxford history of the modern world*. New York: Oxford University Press.

Brüning, A. 2008: *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im Konfessionellen Zeitalter* (*1569–1648*). Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Band 72. Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Bues, A. (toim.) 2005: *Zones of Fracture in Modern Europe: the Baltic Countries, the Balkans, and Northern Italy*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Bues, A. 2010: *Die Jagiellonen. Herrscher zwischen Ostsee und Adria*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Butterwick, R. (toim.) 2001: *The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context, c. 1500–1795*. New York: Palgrave.

Chirot, D. (toim.) 1989: *The Origins of Backwardness in Eastern Europe. Economics and Politics from the Middle Ages Until the Early Twentieth Century*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Davies, N. 2005: *God's Playground. A History of Poland. Vol. I, The Origins to 1795*. Revised Edition. New York: Oxford University Press (Ensimmäinen painos 1981).

Downing, B. M. 1992: *The Military Revolution and Political Change. Origins of Democracy and Autocracy in Early Modern Europe*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Dunn, J. 2005: *Setting the People Free. The Story of Democracy*. London: Atlantic Books.

Dybaś, B., Hanczewski, P. & Kempa, T. (toim.) 2007: *Rzeczpospolita w WVI–XVIII wieku. Państwo czy wspólnota? Zbiór studiów*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Elias, N. 1982: *State Formation and Civilization. The Civilizing Process, Volume II*. Englanniksi kääntänyt E. Jephcott. Oxford: Basil Blackwell (Ensimmäinen painos 1939).

Elliott, J. H. 1992: A Europe of Composite Monarchies. *Past & Present*, No. 137, 48–71.

Evans, R. J. W. & Wilson, P. H. (toim.) 2012: *The Holy Roman Empire, 1495–1806: A European Perspective*. Leiden, Boston: Brill.

Fedorowicz, J. K. (toim.) 1982: *A Republic of Nobles. Studies in Polish History to 1864*. Cambridge: Cambridge University Press.

Friedrich, K. & Pendzich, B. M. (toim.) 2009: *Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth. Poland-Lithuania in Context, 1550–1772*. Leiden, Boston: Brill.

Gorski, P. S. 1999: Calvinism and State-Formation in Early Modern Europe. Teoksessa Steinmetz, G. (toim.) *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*. Ithaca, London: Cornell University Press, 147–181.

Gould, E. H. 2007: Entangled Histories, Entangled Worlds: The English-Speaking Atlantic as a Spanish Periphery. *The American Historical Review*, Vol. 112, No. 3, 764–786.

Górnicki, Ł. 1997: *Droga do zupełnej wolności, 1650*. Białystok: Wojewódzka Biblioteka Publiczna im. Łukasza Górnickiego.

Greenfeld, L. 1993: *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge, London: Harvard University Press (Ensimmäinen painos 1992).

Grześkowiak-Krwawicz, A. 2011: Noble Republicanism in the Polish-Lithuanian Commonwealth (an attempt at description). *Acta Poloniae Historica* 103, 31–65.

Grześkowiak-Krwawicz, A. 2012: *Queen Liberty: The Concept of Freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth*. Englanniksi kääntänyt Daniel J. Sax. Leiden, Boston: Brill.

Grzybowski, K. 1959: *Teoria reprezentacji w Polsce epoki odrodzenia*. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Gustafsson, H. 1998: The Conglomerate State: A Perspective on State Formation in Early Modern Europe. *Scandinavian Journal of History*, Vol. 23, No. 3–4, 189–213.

Gustafsson, H. 2010: *Makt och människor. Europeisk statsbildning från medeltiden till franska revolutionen*. Gothenburg: Makadam.

Hall, R. C. 2000: *The Balkan Wars 1912–1913. Prelude to the First World War*. London, New York: Routledge.

Hall, R. C. 2011: *The Modern Balkans. A History*. London: Reaktion Books.

Hallenberg, M., Holm, J. & Johansson, D. 2008: Organization, Legitimation, Participation. State Formation as a Dynamic Process – the Swedish Example, c. 1523–1680. *Scandinavian Journal of History*, Vol. 33, No. 3, 247–268.

Haupt, H-G. & Kocka, J. (toim.) 2009: *Comparative and Transnational History. Central European Approaches and New Perspectives*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Hopkins, A. G. 1999: Back to the Future: From National History to Imperial History. *Past & Present*, No. 164, 198–243.

Hovi, K. 1994: *Puolan historia*. Helsinki: Otava.

Ihalainen, Pasi 2005: *Protestant Nations Redefined. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685–1772*. Leiden, Boston: Brill.

Ijäs, M. 2013: Puola-Liettuan kuninkaanvaalit ja eurooppalainen valtiokehitys. *Idäntutkimus* 2/2013, 3–14.

Ijäs, M. 2014 (2014a): *Res publica Redefined? The Polish-Lithuanian Transition Period of the 1560s and 1570s in the Context of European State Formation Processes*. Akateeminen väitöskirja. Tampereen yliopisto.

Ijäs, M. 2014 (2014b): The Rejected Candidate. John III Vasa, the Polish-Lithuanian royal elections (1573/75) and early-modern political decision-making. *Scandinavian Journal of History* 39:4, 403–424.

Janicki, M. A. 2004: Wolność i rowność w języku prawno-politycznym oraz ideologii szlachty polskiej (od XIV do początku XVII wieku). Teoksessa Axer, J. (toim.) *Łacina jako język elit*. Warsaw: OBTA – "DiG", 73–107.

Jasienica, P. 1987: *The Commonwealth of Both Nations I. The Silver Age*. Englanniksi kääntänyt A. T. Jordan. New York: Hippocrene books (Ensimmäinen painos 1967).

Jasienica, P. 1992 (1992a): *The Commonwealth of Both Nations II. Calamity of the Realm*. Englanniksi kääntänyt A. T. Jordan. New York: Hippocrene books (Ensimmäinen painos 1967).

Jasienica, P. 1992 (1992b): *The Commonwealth of Both Nations III. A Tale of Agony*. Englanniksi kääntänyt A. T. Jordan. New York: Hippocrene books (Ensimmäinen painos 1972).

Kaelble, H. 2009: Between Comparison and Transfers – and What Now? A French-German Debate. Teoksessa Haupt, H-G. & Kocka, J. (toim.) *Comparative and Transnational History. Central European Approaches and New Perspectives*. New York, Oxford: Berghahn Books, 33–38.

Kafadar, C. & Matar, N. 2007: The Ottoman Empire and Morocco. Teoksessa Lloyd, H. A., Burgess, G. & Hodson, S. (toim.) *European Political Thought 1450–1700. Religion, Law and Philosophy*. New Haven, London: Yale University Press, 243–266.

Karonen, P. 2008: *Pohjoinen suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1521–1809*. Helsinki: WSOY (Ensimmäinen painos 1999).

Kármán, G. & Kunčević, L. (toim.) 2013: *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Leiden, Boston: Brill.

Kąkolewski, I. 2011: Kampf um die politische Macht: Die Verfassungsreform zwischen Königtum, Magnaten und Szlachta. Teoksessa Bömelburg, H-J. (toim.) *Polen in der europäischen Geschichte*. Ein Handbuch in vier Bänden. Band 2: Frühe Neuzeit. Stuttgart: Anton Hiersemann, 91–121.

Kempa, T. & Mikulski, K. (toim.) 2011: *Unia lubelska z 1569 roku. Z tradycji unifikacyjnych I Rzeczypospolitej.* Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Koenigsberger, H. G. 1978: Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe. Dominium Regale or Dominium Politicum et Regale. *Theory and Society*, Vol. 5, No. 2, 191–217.

Kopczyński, M. & Tygielski, W. (toim.) 2010: *Pod wspólnym niebem. Narody dawnej Rzeczypospolitej*. Warsaw: Bellona SA & Muzeum Historii Polski.

Kostyło, J. 2009: Commonwealth of All Faiths: Republican Myth and the Italian Diaspora in the Sixteenth-century Poland-Lithuania. Teoksessa Friedrich, K. & Pendzich, B. M. (toim.) *Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth. Poland-Lithuania in Context, 1550–1772*. Leiden, Boston: Brill, 171–205.

Lehtovirta, J. 1999: *Ivan IV as Emperor. The Imperial Theme in the Establishment of Muscovite Tsardom*. Akateeminen väitöskirja, Turun yliopisto. Turku: Painosalama.

Lichy, K. 2011: Vom dynastischen Unionsreich zur parlamentarischen Union von 1569. Teoksessa Bömelburg, H-J. (toim.) *Polen in der europäischen Geschichte*. Ein Handbuch in vier Bänden. Band 2: Frühe Neuzeit. Stuttgart: Anton Hiersemann, 169–203.

Litwin, H. 1998: The Nations of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Controversial Questions. *Acta Poloniae Historica* 77, 43–56.

Lukowski, J. & Zawadzki, H. 2001: *A Concise History of Poland*. Cambridge: Cambridge University Press.

Łowmiański, H. 2006. *Polityka Jagiellonów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie (Ensimmäinen painos 1999).

Mann, M. 1986: *The Sources of Social Power. Volume I: a history of power from the beginning to A.D. 1760*. New York: Cambridge University Press.

McGerr, M. 1991: The Price of the 'New Transnational History'. *The American Historical Review*, Vol. 96, No. 4, 1056–1067.

Nenonen, M. 2006: *Noitavainot Euroopassa: Myytin synty*. Jyväskylä: Atena.

Nenonen, M. 2014: The Dubious History of the Witch-Hunts. Teoksessa Nenonen, M. & Toivo, R. M. (toim.) *Writing Witch-Hunt Histories. Challenging the Paradigm*. Leiden, Boston: Brill, 17–39.

Neuensinger, S. 2010: Cross-over! Om komparationer, transferanalyser, histoire croisée och den metodologiska nationalismens problem. *Historisk tidskrift* 130, 1/2010, 3–24.

Okey, R. 1992: Central Europe/ Eastern Europe: Behind the Definitions. *Past & Present*, No. 137, The Cultural and Political Construction of Europe, 102–133.

Opaliński, E. 2002: Civic Humanism and Republican Citizenship in the Polish Renaissance. Teoksessa van Gelderen, M. & Skinner, Q. (toim.) *Republicanism. A Shared European Heritage. Volume I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 147–166.

Pietrzyk-Reeves, D. 2010: O pojęciu 'Rzeczpospolita' (*res publica*) w polskiej myśli politycznej XVI wieku. *Czasopismo prawno-historyczne* 62/1, 37–64.

Plokhy, S. 2001: *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*. New York: Oxford University Press.

Riches, D. 2013: *Protestant Cosmopolitanism and Diplomatic Culture. Brandenburg-Swedish Relations in the Seventeenth Century*. Leiden, Boston: Brill.

Schilling, H. 2007: *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.

Siemieński, J. 1932: Polska kultura polityczna w XVI. Teoksessa *Kultura staropolska*. Kraków: Polska academia umiejętności, 119–167.

Spruyt, H. 1994: *The Sovereign State and Its Competitors. An Analysis of Systems Change*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Steinmetz, G. (toim.) 1999: *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Stone, D. 2001: *The Polish-Lithuanian State, 1386–1795*. Seattle, London: University of Washington Press.

te Brake, W. 1998: *Shaping History. Ordinary People in European Politics 1500–1700*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Ther, P. 2009: Comparison, Cultural Transfers, and the Study of Networks. Toward a Transnational History of Europe. Teoksessa Haupt, H-G. & Kocka, J. (toim.) *Comparative and Transnational History. Central European Approaches and New Perspectives*. New York, Oxford: Berghahn Books, 204–225.

Tilly, C. 1975 (1975a): Reflections on the History of European State-Making. Teoksessa Tilly, C. (toim.) *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 3–83.

Tilly, C. (toim.) 1975 (1975b): *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Tilly, C. 1975 (1975c): Western State-Making and Theories of Political Transformation. Teoksessa Tilly, C. (toim.) *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 601–638.

Tilly, C. 1997: *Roads from Past to Future*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Tyrrell, I. 1991: American Exceptionalism in an Age of International History. *The American Historical Review*, Vol. 96, No. 4, 1031–1055.

von Hagen, M. 1995: Does Ukraine Have a History? *Slavic Review*, Vol. 54, No. 3, 658–673.

Wallerstein, I. 1974: *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, San Francisco, London: Academic Press.

Weber, M. 1961: Legitimate Order and Types of Authority. Teoksessa Parsons, T. et al. (toim.) *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory. Volume I*. New York: Free Press of Glencoe, inc., 229–235.

Weber, M. 1971: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Englanniksi kääntänyt T. Parsons. London: Allen & Unwin (Ensimmäinen painos 1905).

Werner, M. & Zimmermann, B. 2006: Beyond Comparison: Histoire croisée and the Challenge of Reflexcivity. *History and Theory*, Vol. 45, No. 1, 30–50.

Wiesner-Hanks, M. E. 2006: *Early Modern Europe, 1450–1789*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wójcik, Z. 2005: Polish diplomacy at the time of the elective kings (1572–1699). Teoksessa Labuda, G. & Michowicz, W. (toim.) *The History of Polish Diplomacy X XX Centuries*. Warsaw: Sejm Publishing Office, 178–224.

Wyczański, A. 2001: *Polen als Adelsrepublik*. Saksaksi kääntänyt M. G. Esch. Osnabrück: fibre (Ensimmäinen painos 1991).

Zahra, T. 2010: Imagined Noncommunities: National Indifference as a Category of Analysis. *Slavic Review* 69/1, 93–119.

Zamoyski, A. 2006: *The Polish Way. A Thousand-year History of the Poles and Their Culture*. New York: Hippocrene books (Ensimmäinen painos 1987).

Stanisław Jerzy Lec -sitaatit ovat teoksesta Jerzy Lec, S. 2005. *Vastakarvaan. Siistimättömiä mietelmiä*. Suomentaneet T. Anhava ja V. Repo. Helsinki: Gummerus (Ensimmäinen suomalainen painos 1968).

RUOTSALAISET VENÄJÄLLÄ JA PORTUGALILAISET BRASILIASSA
Onko kaukovertailussa järkeä?

Ulla Koskinen

Olisivatko ruotsalaiset ja suomalaiset olleet hyviä konkistadoreja? Kysymys vaikuttaa epäasialliselta, mutta se nousi mieleen pohtiessani vertailevaa otetta Suomen historian tutkimuksessa. Miten vertailla ja mikä vertailussa on järkevää? Ovatko kaukaiset kohteet poissa laskuista, varsinkin kun puhutaan uuden ajan alusta? Kansallinen tutkimusperinne on iskostunut niin syvälle, että tuntuu suorastaan epäsopivalta verrata vaatimatonta Suomea johonkin suuren maailman kohteeseen. Transnationaalisuus ja globaalihistoria kyllä kuulostavat trendikkäiltä, mutta perinteiden lannistaman Suomen historian tutkijan on turvallista pitäytyä maan (nykyisten) rajojen sisäpuolella ja mahdollisesti etsiä vastaavuuksia emämaasta, korkeintaan muualta Euroopasta.[1]

Kohtaamisia yli rajojen

Sitkeistä päinvastaisista käsityksistä poiketen uuden ajan alun Suomi oli monikulttuurinen ja multietninen alue, jossa erikieliset, eri alueilla syntyneet ja eri asioissa liikkuvat ihmiset kohtasivat toisiaan päivittäin.

1 Artikkeli on tehty Suomen Akatemian myöntämällä rahoituksella osana hanketta ”Personal Agency in the Age of State Building, Sweden c. 1550–1650” (Jyväskylän yliopisto, johtaja prof. Petri Karonen).

Maassa oli paljon muualta tulleita, jotka oleskelivat täällä pysyvästi tai väliaikaisesti. Suomessa ei liene ollut tässä suhteessa mitään poikkeuksellista, vaan tavalla tai toisella vieraiksi luokiteltavien ihmisten kohtaaminen oli osa arkipäiväistä kanssakäymistä eri puolilla Eurooppaa. Muiden muassa Itämeren alue oli vilkas etnisiteettien kohtauspaikka.

Tutkimuksessa on keskusteltu vilkkaasti siitä, voiko tässä yhteydessä puhua kansallisuuksista vai onko se perusteeton vertaus moderneihin kansallisvaltioihin.[2] Etnisten identiteettien olemassaolo tuntuu kuitenkin selvältä. Harald Gustafssonin sanoin ”*it seems highly likely that we can find collective identities in pre-nationalist times that reasonably could be labelled ethnic or ethno-territorial or political-territorial.*”[3] Etnisen toiseuden kohtaaminen sai uusia merkityksiä 1400–1500-lukujen taitteeseen tultaessa. Tiettyyn alueeseen rajoittuvien ruhtinasvaltioiden synty, reformaatio, kansankielten käyttö ja kirjapainotaito loivat valtioille ja etnisille identiteeteille lisää merkityksiä.

Etnisiteettien kohtaaminen ja vuorovaikutus Suomessa on ollut minua kiinnostava tutkimusteema. Toisaalta minua on kiinnostanut Amerikan löytäminen ja siihen liittyvä perustavanlaatuisempi toiseuden kohtaaminen. Uuden eurooppalaisen väestön myötä Karibianmerestä tuli Itämeren tapaan kulttuurien ja etnisiteettien sekamelska, jossa vuorovaikutus vieraiden kanssa oli arkipäivää. Voisi ajatella, että kontrasti omien ja muiden kesken sekä vuorovaikutuksen perusasiat tulevat selkeimmin esiin kohteissa, jotka ovat sekä maantieteellisesti että kulttuurisesti kaukana toisistaan. Mats Hallenberg on esittänyt rinnastuksen 1500-luvun Ruotsin valtakunnan hallintomiesten toimintakulttuurin ja Uuden maailman konkistadorien välillä.[4] Voiko Suomen hallintoa ja Amerikkojen valloitusta todella verrata?

Tässä artikkelissa vierauden kohtaamisen vertailukohteina ovat portugalilaiset, jotka kohtasivat vahingossa Brasilian alkuperäisasukkaat vuonna 1500 ja ruotsalaisten ja suomalaisten lähetystö, joka neu-

---

2 Esim. Reynolds 2005: 54–66, 67–101.
3 Gustafsson 2002: 94.
4 Hallenberg, 2013: 139.

votteli rauhasta Venäjän edustajien kanssa vuonna 1557. Artikkelin tarkoituksena on pohtia, ovatko nämä tapaukset keskenään vertailukelpoisia. Voiko kahden näin kaukaisen tapauksen tutkimiseen soveltaa vertailevaa menetelmää, ja mitä ongelmia siinä on? Onko kaukovertailussa järkeä?

Historiantutkimukseltakin edellytetään nykyään riskianalyysia, sillä ajatellaan, että vain riskejä ottamalla voi päästä merkittäviin tuloksiin. Vertailevassa tutkimusotteessa on omat sudenkuoppansa. Aineistot voivat osoittautua vertailukelvottomiksi tai sitten tutkija löytää samankaltaisuuksia siellä, missä haluaa. Samankaltaisuus ei merkitse samanlaisuutta: ulkokohtainen yhteneväisyys ei merkitse, että sisältö olisi sama.[5] Toinen vaara löytää sellaista, mitä ei ollut, piilee moderneissa käsitteissä. Vertailussa käytetään tieteellisiä termejä, jotka olivat vieraita aikalaisille. Ne voivat paljastaa piilossa olleita rakenteita, mutta myös johtaa anakronismeihin.[6]

Riskeistä huolimatta testaan, onko tapausten vertaamisessa järkeä tarkastelemalla niitä muutamien kulttuurien kohtaamisen, etnisiteetin ja vuorovaikutuksen peruskäsitteiden avulla. Niitä ovat *inkluusion* ja *ekskluusion* keinoin luotu *toiseus* sekä antiikista juontuvat *sivistyksen* ja *barbaariuden* käsitteet. Kohtaamisia voi vertailla myös tarkastelemalla, miten paljon kertomukset noudattelivat rauhanomaisen, kristillisen vuorovaikutuksen ihannetta, eli kuvattiinko toimintaa *lahjanvaihdon*, *vastavuoroisuuden*, *ystävyyden* ja *neuvottelun* periaatteilla.

Toiseuden käytännöt

Ihmisyhteisöjen välisen vuorovaikutuksen peruspiirteitä on tehdä ero oman yhteisön ja muiden yhteisöjen edustajien kesken. Yhteisyyden ja eron taustalla ovat monet seikat, jotka usein vaikuttavat yhtä aikaa:

5 Vrt. Breuilly 2005: 93.
6 Lamberg, Matikainen & Halmesvirta 2007: 23.

kulttuurinen pääoma, hallitsija, organisaatio (kuten valtio), ideologia (kuten uskonto), kieli tai ulkoiset ominaisuudet. Erottavien ja yhdistävien tekijöiden painoarvo vaihtelee historiallisen tilanteen mukaan. Yhteisöjen sisällä vaikuttaa lisäksi erilaisia pienempiä ryhmiä, kuten suvut ja ammattiryhmät, joiden ero muihin ei ole yhtä perustavanlaatuinen. Ihmiset voivat kuulua useisiin ryhmiin yhtäaikaisesti.[7]

Ryhmien erottelun lähtökohta on itsen ja toisten määrittely. Pyrkimyksenä on muokata oma todellisuus ymmärrettäväksi kokonaisuudeksi, pohjimmiltaan tuoda järjestystä maailmaan. Toiseutta vasten on helpompi luoda omaa identiteettiä. Erottelu on perustavanlaatuinen yhteisön järjestelyperiaate, mutta samalla sillä on negatiivinen lataus vallankäytön ja alistamisen välineenä. Erottelun tarkoitus on toiseuden sulkeminen pois, äärimmäisissä tapauksissa jopa hävittäminen.[8] Kohtaamisissa syntyy tilanne, jossa kumpikin osapuoli tavalla tai toisella sopeutuu, pyrkimällä muuttamaan joko toisia, itseään tai ympäristöä.[9]

Kun muut määritellään negatiivisesti, puhutaan toiseuttamisesta.[10] Erottelu luodaan ja toiseus tuotetaan käytännöin, joita on tutkimuksessa kutsuttu mukaan ottamisen eli inkluusion ja poissulkemisen eli ekskluusion tekniikoiksi. Inkluusio merkitsee yhteisöllisyyttä ja ryhmän yhteenkuuluvuutta. Uuden ajan alussa ystävyydeksi kutsuttu käyttäytymisnormisto oli tärkeä inkluusion tekniikka. Siihen kuuluvista yhteisistä pelisäännöistä seurasi tuttuutta ja ennakoitavuutta.[11] Ero toisiin tehdään näkyväksi ekskluusion tekniikoilla, jotka merkitsevät vieraannuttamista. Niiden tuloksena syntyy stereotypioita ja ennakkoluuloja, jotka ovat olleet etnisten ryhmien kohtaamisen ytimessä.[12]

Kun oma ryhmä suljetaan ja muut erotellaan siitä pois, syntyy käsitys omista ja vieraista. ”*Omans cungin caunit; mustat muiden*

---

7 Lamberg, Matikainen & Halmesvirta 2007: 22.
8 Holmberg 2005: 10–12; Hänninen 2013: 9–11; Lamberg, Matikainen & Halmesvirta 2007: 18–24; Stråth 2010: 15–16.
9 Folke Ax 2007: 8.
10 Hänninen 2013: 10.
11 Haseldine 1999: xvii–xxiii.
12 Lamberg, Matikainen & Halmesvirta 2007: 22.

walkiackin",[13] sanoo Etelä-Suomesta 1600-luvulla talletettu sananlasku ja osoittaa, että asetelma on jo lähtökohtaisesti arvottava: vieraus on tuntematonta, poikkeavaa, epäluuloja herättävää ja mahdollisesti uhkaavaa. Omaan ryhmään puolestaan kuuluu tuttuus, yhteishenki ja jaettu kulttuuri. Vierauteen voi sisältyä myös kiehtovuuden ja kiinnostavuuden elementtejä, jolloin negatiivisuuteen sekoittuu myös jotakin ihailua herättävää.[14]

Katsotaan seuraavaksi, miten toiseuden kohtaamisen käytännöt näkyvät valitsemissani esimerkkitapauksissa, eurooppalaisen kulttuuripiirin äärialueilla. Uuden mantereen löytäjät olivat laajentamassa kulttuurialuetta lounaaseen, Venäjää vastaan sotineet Ruotsin kuninkaan alamaiset koilliseen.

Pedro Cabralin retkikunta harhateillä

Vuonna 1500, kahdeksan vuotta Kolumbuksen ensimmäisen matkan ja kolme vuotta Bartholomeus Diazin löytöretken jälkeen, Portugalin kuningas Manuel I lähetti Intiaan uuden tutkimusretkikunnan. Sen päälliköksi valittiin Pedro Álvares Cabral. Retkikuntaan kuului 60 ikävuottaan ohittanut korkea virkamies Péro Vaz de Caminha, jonka tehtävä oli huolehtia kirjallisista töistä: pitää päiväkirjaa, hoitaa kirjanpitoa ja käydä kirjeenvaihtoa. Intiassa oli käyty Afrikan kiertämällä ennenkin, mutta tällä kertaa retkikunta joutui tuulia etsiessään purjehtimaan kauas länteen päätyen myöhemmin Brasiliaksi kutsutun maan rannikolle. Amerikan mantereen olemassaolo oli ollut jo pitkään tunnettua.[15]

Puolentoista kuukauden purjehtimisen jälkeen Cabralin retkikunta ankkuroi myöhemmän Bahian maakunnan eteläosan rannikolle. Retkikunnasta valittiin seurue maihinnousua varten. Pysähdys kesti

13 Florinus 1987: hakusana "Omans".
14 Hänninen 2013: 10–11; Lamberg, Matikainen & Halmesvirta 2007: 22.
15 Riiho 2001: 7–10; Fausto 1999: 6; Keen & Haynes 2000: 121.

yksitoista päivää. Péro Vaz de Caminha vietti maissa kymmenen päivää ja laati kokemuksistaan 1.5.1500 päivätyn raportin Manuel I:lle. Brasilian harharetken jälkeen laivaston pääosa jatkoi kohti Intiaa, mutta matka kohtasi vaikeuksia ja vain osa aluksista pääsi lopulta palaamaan kotimaahan. Myös Caminha sai surmansa matkan aikana.[16]

Caminhan kuvaus on laadittu uuden maan ja uusien ihmisten löytymistä kuvaavaksi raportiksi hallitsijalle. Tarkoituksestaan johtuen raporttia värittää Portugalin edun ja löydön avaamien mahdollisuuksien havainnointi. Retkikunnan toiminta pyritään esittämään hallitsijaa miellyttävässä valossa. Kuvaus on yksityiskohtainen ja 27 foliokokoisen sivun pituinen. Caminha oli etevä kirjoittaja ja tekstiä pidetäänkin paitsi hallinnollisena raporttina, myös portugalilaisen matkakirjallisuuden pioneerityönä.[17] Etnisen toiseuden kuvauksena teksti on antoisa. Alkuperäisasukkaiden kohtaamisessa on esillä vahvoja vierauden elementtejä, kuten ulkoiset piirteet, kieli, kulttuuri ja uskonto. Portugalilaisten tekninen ylivoima alkuasukkaisiin nähden oli selvä ja heidän kulttuurinen ja ideologinen ylivoimansa väikkyy Caminhan kuvauksessa yhtä kirkkaana.

Rauhaa palauttamassa Moskovassa

Siirrytään ajassa yli 50 vuotta eteenpäin ja maantieteellisesti Euroopan koilliselle kolkalle. Moskovan valtakunta oli lähtenyt 1400-luvun lopulla menestyksekkäästi sisäisen keskittymisen ja ulkoisen laajentumisen tielle. Venäjänä tunnetuksi tulevan valtakunnan kilpakumppaneita lännessä olivat yhtä laajentumishaluiset Puola-Liettuan ja Ruotsin valtakunnat.[18] Käsiteltävänä oleva kohtaaminen tapahtui Ruotsin ja Venäjän välillä 1550-luvulla vallinneen aseellisen konfliktin jälkeen. Se koetettiin päättää vuonna 1557 Moskovassa rauhanneuvotteluissa,

16 Riiho 2001: 10–12.
17 Riiho 2001: 12; Verissimo Serrao 1989: 187.
18 Stevens 2007: 106–108.

joissa osapuolina olivat Venäjän tsaari Iivana IV ja Ruotsin kuningas Kustaa Vaasa. Kuningas ei ollut itse lähtenyt paikalle, vaan ruotsalaisten valtuustoa johti valtaneuvos Sten Leijonhufvud ja siihen kuului kuusi arvovaltaista jäsentä, heidän joukossaan Turun piispa Mikael Agricola. Seurueessa oli yhteensä noin sata henkilöä. Kyseessä oli siis suuri logistinen operaatio. Tammikuussa 1557 lähetystö alkoi pitkän matkansa Novgorodin kautta kohti Moskovaa. Viikon kuluttua oltiin Novgorodissa, jonne lähetystö majoitettiin kaupungin muurien ulkopuolelle. Täällä vietetyn ajan jälkeen valtuusto saapui helmikuun alussa Moskovaan.[19]

Ruotsalaisten raportti neuvottelujen kulusta on säilynyt Gustaf Fincken kopiokirjassa Ruotsin valtionarkistossa ja sen on laatinut todennäköisesti lähetystön sihteeri Olof Larsinpoika.[20] Se kertoo toisenlaisen vierauden kohtaamisesta kuin portugalilaisten vastaava kuvaus. Venäläiset olivat vanhoja tuttuja, heidän kanssaan neuvotteluihin oli totuttu. Toimintatavat olivat vakiintuneita. Kohtaamista rasitti kuitenkin molemminpuolinen epäluuloisuus, joka välittyy yllättävän vähän itse raportista. Jännitettä loi juuri päättynyt aseellinen konflikti sekä hallitsijoiden kiistanalaiset suhteet. Neuvottelujen alkamista varjostivat erimielisyydet neuvottelukumppaneista ja muista muotoseikoista.[21]

Venäläisten kuva Ruotsissa oli perinteisesti negatiivisesti värittynyt. He olivat kulttuuriltaan ja uskonnollisilta tavoiltaan erilaisia. Venäläisten kielteinen leimaaminen sekä heitä kohtaan tunnettu viha ja pelko oli yleisempi länsieurooppalainen ilmiö, joka oli saanut alkunsa 1400–1500-lukujen vaihteessa Moskovan valtakunnan alkaessa laajentua poliittiseksi uhaksi. Ruotsissa tähän summattiin naapurikansan kanssa kautta historian jatkuneet kahakat, jotka tekivät venäläisistä pelottavia todellisia vihollisia.[22]

19 Tarkiainen 2007: 54–58; Kujanen 2004: 94–95.
20 Tarkiainen 2007: 89–91.
21 Kujanen 2004: 92–94.
22 Tarkiainen 1986: 12–33.

Tästä huolimatta ruotsalaisten kertomuksesta ei löydy vieraannuttavaa tai kielteistä toiseuden kuvausta. Päinvastoin, tekstissä tuodaan esiin yhteisyyden tekijöitä. Ruotsalaisia ja venäläisiä yhdisti kristinusko, mitä neuvottelijat moneen kertaan korostivat. He molemmat kuuluivat sivistyksen piiriin. Yhteinen uskonto, joskin eri muodoissaan, velvoitti elämään ”*hyvässä sovussa ja rakkaudessa kaikkien oikeauskoisten hallitsijoiden kanssa*”.[23] Lähettiläät kertoivat, että heidän kuninkaansa on aina ”*ponnistellut hyvän rauhan ja sovun puolesta kaikkien kristittyjen herrojen ja ruhtinaiden kanssa*”. Myös venäläisten kanssa on ylläpidetty rauhaa, ja nykyinen ”*epäsopu*” on onneksi ollut hyvin lyhytaikaista.[24] Tekstissä pyritään ekskluusion sijaan luomaan kristillistä yhteenkuuluvuutta, jotta rauhanomainen rinnakkainelo olisi perusteltavissa oleva tavoite.

Kohtaamista ja lahjanvaihtoa

Portugalilaiset saivat havainnon uuden maan asukkaista jo ankkuroituneista laivoistaan käsin: ”*Näimme kuinka rannalla käveli miehiä joita oli seitsemän kahdeksan*”.[25] Kyseessä olivat tupí-intiaanit, jotka asuttivat rannikkoa, asuivat omavaraisissa kylissä ja hankkivat elantonsa metsästämällä, kalastamalla, keräilemällä ja viljelemällä maniokkia. Tilanne oli aivan erilainen kuin espanjalaisten tavoittelemassa Väli- ja Etelä-Amerikassa, jossa eurooppalaiset tulokkaat kohtasivat järjestäytyneitä valtakuntia. Brasilian asukkaat eivät muodostaneet laajempia yhteenliittymiä, mutta kylillä oli keskinäisiä kauppa- ja liittosuhteita, jotka johtivat sotilaallisiin liittoutumiin. Vangittujen vihollisten tappaminen kannibalistisissa rituaaleissa kuului joidenkin tupí-heimojen soturikulttuuriin. Myöhemmin portugalilaiset tulivat käyttämään

23 Tarkiainen 2007: 114.
24 Tarkiainen 2007: 153.
25 Vaz de Caminha (1500) 2001: 18.

asukkaiden keskinäisiä vihollisuuksia hyödykseen hankkiessaan liittolaisia valloitukselleen.[26]

Cabralin retkikunnan mukana ollut merenkävijä Nicolau Coelho lähetettiin ensimmäisenä tutkimaan rannalla havaittua jokisuuta ja hän myös joutui ensimmäisenä kosketuksiin alkuperäisasukkaiden kanssa. Caminha kiinnittää huomiota heidän poikkeavaan ulkomuotoonsa: ”*He olivat ruskeaihoisia, kaikki alasti, eikä mikään peittänyt heidän intiimejä osiaan. Heillä oli kädessään jousia ja nuolia. He kävelivät kaikki päättäväisesti kohti venettä, ja Nicolau Coelho teki heille merkin laskea jouset, ja he laskivat ne maahan*.” Myöhemmin hän kuvaa myös asukkaiden koristuksia, kuten hiuksia, päähineitä, huulilävistyksiä ja ihomaalauksia. Vaikka kuvaus voidaan tulkita ekskluusioksi, vierauden luomiseksi, se on kauttaaltaan hyväntahtoista.



Kuva 6.
Piirroskuva Kristoffer Kolumbuksesta kohtaamassa intiaaneja on peräisin 1800-luvulta. Lahjojen vaihtaminen on näkyvässä roolissa.
Lähde: Wikimedia Commons.

26 Fausto 1999: 7–9; Verissimo Serrao 1989: 188–189.

Nicolau Coelho koetti puhutella heitä rauhanomaisesti, mutta meren pauhina esti kommunikoinnin. Hän antoi ensimmäisille kohtaamilleen ihmisille punaisen lakin, pellavamyssyn ja mustan sombreron. Saattue oli siis varautunut antamaan lahjoja, mikä oli vakiintunut osa eurooppalaista rauhanomaista kanssakäymistä. Intiaanit antoivat hänelle linnunsulkaisen päähineen ja simpukankuorisen kaulanauhan, jotka kapteeni lähetti kuningas Manuel I:lle.[27] Vastavuoroinen vaihto oli elementti, joka ylitti toiseuden rajat.

Venäjän-lähettiläiden välietapin, Novgorodin, käskynhaltijat tiedustelivat avoimesti keskuuteensa saapuneilta muukalaisilta, oliko näillä mukana kunnianosoitusta tai lahjaa Ruotsin kuninkaalta, ja halusivatko he pitää puheen kuninkaan nimissä. Venäläisten vaatimus vuorovaikutuksesta novgorodilaisten kanssa perustui käsitykseen Ruotsin kuninkaan verrattavuudesta Novgorodin käskynhaltijaan, mitä ruotsalaiset halusivat välttää.[28] Lähettiläillä olikin ojentaa vain pieni lahja omasta puolestaan, koska he olivat omien sanojensa mukaan menossa neuvottelemaan itsensä suuriruhtinaan kanssa ja huomionosoitukset oli varattu hänelle. Puheessaan ruotsalaiset kuitenkin esittivät käskynhaltijoille ystävällisen onnentoivotuksen Ruotsin kuninkaalta. Lähetystö pyysi novgorodilaisilta isänniltä apua matkalla suuriruhtinaan vastaanotolle. Tähän käskynhaltijat suostuivatkin, luvaten hevosia ja ajopelejä sekä avoimen tien. Novgorodin käskynhaltijat takasivat ruotsalaisille myös ylläpidon.[29] Tähän mennessä kaikki sujui ystävyyden hengessä, joskaan ruotsalaisten lahjat eivät näytä täyttäneen venäläisten vaatimuksia. Tekstissä ei kuitenkaan raportoida tyytymättömyyden osoituksia.

Moskovaan saavuttua venäläiset niin ikään tiedustelivat avoimesti, millaisia lahjoja ruotsalaisilla oli suuriruhtinaalle. Nyt neuvottelupuolena oli itse tsaari, joten ruotsalaiset olivat valmistautuneita ja lahjat tarkastettiin. Niistä laadittiin peräti kirjallinen luettelo. Lahjanvaih-

27 Caminha 1500 (2001): 18–19.
28 Kujanen 2004: 93.
29 Tarkiainen 2007: 140–141.

don itsestäänselvyys osoittaa, että molemmat osapuolet toimivat saman vastavuoroisuuden logiikan puitteissa.[30]

Portugalilaiset ja intiaanit löysivät myös yhteisen kaupankäynnin kielen: intiaanit täyttivät laivojen vesisäiliöitä ja saivat palkkioksi koruja, sekä kävivät vaihtokauppaa aseilla ja muilla tavaroilla.[31] Retkikunnan jäsenet olivat jatkossa melko vapaasti tekemisissä paikallisten kanssa, viettivät aikaa rannalla, järjestivät yhdessä soittoa ja tanssia, sekä antoivat näille spontaaneja lahjoja; mittavimpana merestä pyydystämänsä haikalan. Pienemmät ryhmät vierailivat intiaanikylässä asti ja heille tarjottiin ruokaa. Kaiken aikaa vaihdettiin lahjoja. Paikalliset myös auttoivat vierailijoita työnteossa. Muutama heistä yöpyikin laivoissa.[32]

Sivistys ja barbaarit

Portugalilaisten saapumista seuraavana päivänä rannalla oli jo kymmeniä ihmisiä ihmettelemässä saapunutta laivastoa. Portugalilaiset löysivät satamapaikan, ja tutustuminen uuteen maahan saattoi alkaa. Perämies Afonso Lopes lähti tutkimaan rannikkoa ja otti veneeseensä kaksi kanootilla melonutta, ”*kaunisvartaloista*” nuorta miestä. Hän toi heidät laivaan kapteenin luokse, ja heidät otettiin vastaan Caminhan mukaan ”*suurella ilolla ja riemulla*”. Koko ajan molemmilla osapuolilla oli aseita, mutta niitä ei käytetty, mikä mainitaan kertomuksessa erikseen. Caminha kuvaa taas vieraiden ulkomuotoa myönteisessä valossa: ”*He olivat väriltään ruskeita, hieman punertavia, ja heillä oli kauniit kasvot ja kaunis, sopusuhtainen nenä.*”[33]

Portugalilaisille oli selviö, että he olivat kulttuurisesti ylivertaisia ja kanssakäymisen ongelmat johtuivat intiaanien kehittymättömyydestä:

30 Tarkiainen 2007: 147.
31 Caminha 1500 (2001): 25–26.
32 Caminha 1500 (2001): 38–47.
33 Caminha 1500 (2001): 19–20.

"Emme pystyneet vieläkään puhumaan heidän kanssaan tai ymmärtämään heitä, sillä he olivat niin barbaareja ettei heitä voinut kukaan käsittää tai saada heidän puheestaan selvää."[34] Alun perin neutraali barbaari-sana oli saanut antiikin aikana negatiivisen merkityksen ja sillä korostettiin useimmiten vihollisen erilaisuutta itseen nähden.

Barbaareihin liittyi jo antiikissa myös ajatus jalosta, luonnontilaisesta villistä, joka myös väritti Caminhan suhtautumista intiaaneihin.[35] Tietyllä tavalla ihaileva asenne kuului renessanssiajoista lähtien alkuperäiskansojen kohtaamisessa käytettyihin diskursseihin huolimatta käsitteeseen "villi" (*savage*) sisältyvistä barbaarisuuden ja takapajuisuuden mielikuvista. Valistuksen aikana kukoistukseen puhjennut ajatus "jalosta villistä" (*noble savage*) edusti luonnonmukaista, tervettä elämää vastakohtana Euroopan korruptoituneisuudelle ja luonnosta vieraantumiselle. Uudesta maailmasta löytyi uusi paratiisi turmeltumattomine asukkaineen.[36]

Jo Caminhan raportissa uusi maa oli yltäkylläinen, kaunis ja ihana ja sitä asuttavat villit olivat barbaareja, mutta jaloja sellaisia.[37] Kuvaus sisältää monia kohtia, joissa alkuperäisasukkaiden ulkomuotoa ja tapoja ihmetellään ihaillen: "*Ja katsokaapas noita uljaita miehiä, joiden sekä vartalot että jalat oli maalattu mustalla ja punaisella värillä ruudulliksi, niin että he olivat toden totta komea näky*".[38] Jopa portugalilaisten heikommuus ulkomuodon suhteen mainitaan muutaman kerran: "... *he ovat niin jänteviä ja kiiltäväihoisia, ettemme me ole sellaisia lainkaan samassa määrin, vaikka syömme kuinka paljon vehnää ja vihanneksia.*"[39]

34 Caminha 1500 (2001): 27.
35 Hänninen 2013: 13.
36 Liebersohn 1994: 746–747.
37 Verissimo Serrao 1989: 187–189.
38 Caminha 1500 (2001): 35–36.
39 Caminha 1500 (2001): 51.

Kestitys ja seremoniat

Portugalilaisten kapteenin laivassa kahden intiaanivierailijan vastaanotto tapahtui juhlallisesti ja portugalilaisten totunnaisen seremonian mukaan. Kapteeni istui tuolilla, juhlavissa vaatteissa, kultaketju kaulassa, matto jalkojen alla, muut matolla. Tämä oli aseman ja vallan manifestaatiota. Seremoniaan kuului rauhanomaisten suhteiden rakentamisen elementtejä, kuten ruoan tarjoaminen ja lahjojen antaminen.[40]

Rauhanneuvotteluihin liittyvä kestitys ja rituaalit olivat paljon suurisuuntaisempia. Venäläisessä kulttuurissa ylipäänsä ruoka, juoma ja vieraiden ylenpalttinen kestitys oli keskeisellä sijalla.[41] Suuriruhtinaan luona ruotsalaiset luovuttivat ensiksi lahjansa ja tämän jälkeen heidät kutsuttiin juhla-aterialle. Suuressa salissa *"pöydät notkuivat mitä komeimmin ja ruoka ja juoma odottivat. Juoma-astiat ja maljat olivat upeasti koristeltuja"*. Yhteisateria on tunnetuimpia ystävyyssopimusten rituaaleja ja aikalaisille yhtä itsestään selvä kuin lahjanvaihto.[42] Suuriruhtinas kutsui aterian jälkeen lähettiläät yksitellen luokseen ja tyhjensi näiden kanssa juomamaljan. Vielä aterian jälkeen lähetystön luokse tuotiin suuriruhtinaan omissa juoma-astioissa simaa ja muita juomia. Kestitys ja juottaminen jatkuivat seuraavien kahden viikon ajan.[43]

Päästessään lopulta varsinaisiin neuvotteluihin käsiksi ruotsalaiset lausuivat ensiksi kiitoksensa hyvästä ylläpidosta ja lupasivat antaa siitä kiittävän lausunnon Ruotsin kuninkaalle. Palveluksesta seurasi siis vastapalvelus: suuriruhtinaan muistaminen hyvällä kuninkaan luona. Neuvotteluissa sovellettiin myös avun antamista, joka oli ystävyyden tärkeä elementti. Venäläiset edustajat kertoivat rukoilleensa suuriruhtinaan edessä ruotsalaisten asian puolesta, jotta tämä ei torjuisi heidän ehdotuksiaan. Näin he myös korostivat omaa valta-asemaansa. Neuvot-

40 Caminha 1500 (2001): 21–23.
41 Glants, Musya & Toomre 1997.
42 Althoff 1999: 94.
43 Tarkiainen 2007: 147–148.

telujen yhteydessä suuriruhtinas ”lahjoitti” suopeutensa osoituksena lähetystölle 20 ruotsalaista sotavankia.[44]

Neuvottelujen lähtökohdat olivat vaikeat ja liikkeelle lähdettiin molemminpuolisesta syyttelystä vihollisuuksien aloittamisesta. Kumpikin osapuoli halusi kuitenkin päästä eroon voimavaroja syövästä taistelusta, joten rauha saatiin aikaan ja raja määrättiin tarkistettavaksi myöhemmin.[45] Neuvottelujen tultua suotuisaan päätökseen suuriruhtinas tarjosi vierailleen taas juhla-aterian, joka ei kuitenkaan heidän mielestään ollut yhtä komea ja iloinen kuin aikaisemmin. Aterian jälkeen toistui maljanjuontiseremonia suuriruhtinaan kanssa. Hän kehotti lähetystöä viemään Ruotsin kuninkaalle ”*hyvän ja naapurillisen tervehdyksen*”. Moskovasta lähdettyä lähetystö valitti kestityksen heikentymistä, ruokaa tarjottiin vähän eikä olutta saanut lainkaan.[46] Kuvauksesta saa käsityksen, että tämä ei sopinut yhteen ruotsalaisten odottaman ystävyyden periaatteiden kanssa.

Kulttuurien törmäys

Hyvin alkanut rauhanomaisen rinnakkainelon rakentaminen Bahian rannikolla kohtasi pian vaikeuksia, koska alkuperäisasukkaat eivät noudattaneet portugalilaisten odottaman kohteliaisuuden sääntöjä. Portugalilaisten laivaan saapuneet miehet eivät ensiksikään tervehtineet eivätkä puhuneet mitään. He eivät myöskään ottaneet ruokaa vastaan tai heittivät sen pois:

> Heille tarjottiin syötävää: leipää ja keitettyä kalaa, mantelipullia, hunajaa ja kuivattuja viikunoita. He eivät halunneet syödä niistä oikeastaan mitään, ja jos he maistoivat jotain, he heittivät sen heti pois. Heille tuotiin pikarissa viiniä, he tuskin siemaisivat sitä, he

44 Tarkiainen 2007: 148, 167, 169.
45 Kujanen 2004: 95.
46 Tarkiainen 2007: 169–170.

> eivät pitäneet siitä lainkaan eivätkä halunneet maistaa uudestaan. Heille tuotiin kannussa vettä. Heti kun he olivat ottaneet sitä suuhunsa, he pyyhkivät suunsa ja heittivät sen pois.[47]

Intiaanit myös halusivat ottaa portugalilaisten tulkinnan mukaan heidän arvotavaransa itselleen.[48] Kulttuurien vieraus ja kielimuuri aiheuttivat niin suuria ongelmia, että portugalilaiset eivät saaneet oman mallinsa mukaista ystävyyssuhdetta rakennettua alkua pidemmälle.

Yllätyksiltä ei vältytty ruotsalaisten ja venäläistenkään kohtaamisessa. Matkaanlähtö Novgorodista oli viivästynyt ruotsalaisten harmiksi, ja lähetystön palvelijat olivat odotellessaan savustaneet majapaikassa venäläisiä ikoneita. Tapauksen syitä ei raportissa tarkemmin ruodita, mutta Novgorodin käskynhaltijat tulkitsivat sen pyhäinkuvien tarkoitukselliseksi häpäisemiseksi, pahimmanlaatuiseksi vihamielisyyden osoitukseksi. Tämän vuoksi he uhkasivat ystävyyden lopettamisella: kestitys ja apu Moskovan-matkalla evätään, kunnes syyllistä on rangaistu kuolemalla.[49]

Vuosisatainen ortodoksisen kristillisyyden perinne oli muodostunut venäläisen identiteetin kulmakiveksi ja oli samalla yksi pääelementti, joka loi toiseutta Venäjän ja läntisen Euroopan välille. Ortodoksisuus ja siihen liittyvä vieraus läntisen kristinuskon edustajien silmissä tiivistyi konkreettisesti pyhiin ikoneihin.[50] Konflikti saatiin sittemmin laukeamaan, mutta se osoittaa, kuinka merkittävä tekijä uskonnollinen ja kulttuurinen symboliikka oli kahden ryhmän kohdatessa ja kuinka kumpikin osapuoli osasi manipuloida symboleita. Ruotsalaisryhmän jotkut jäsenet käyttivät pyhiksi tiedettyjen kuvien turmelua ehkä tietoisena protestina matkanteon viivytyksestä. Venäläiset taas hyödynsivät välikohtauksen tarjoaman mahdollisuuden esiintyä perustavanlaa-

47 Caminha 1500 (2001): 22–23.
48 Caminha 1500 (2001): 22–23.
49 Tarkiainen 2007: 142–147.
50 Balzer 1992: x–xii.

tuisella tavalla loukattuna, hyvitystä vaativana neuvotteluosapuolena, jolla oli oikeus jonkinlaiseen korvaukseen vastavuoroisuuden nojalla.[51]

Venäläiset kiristivät vieraitaan kyytien ja kestityksen kieltämisellä. Ruotsalaislähetystö taas yritti ylläpitää kasvonsa osoittamalla syypääksi yhden humalapäisen palvelijan. He osoittivat selkkauksen keskelläkin odottavansa novgorodilaisten käyttäytyvän ystävyyssäännöstön mukaan pyytämällä isäntiään pitämään huolta, etteivät näiden alamaiset tuota heille ”*alituisia hankaluuksia kaikenlaisista asioista*”. Heillä pitää olla oikeus matkustaa vapaasti. Etenkään ”*Eilinen ei saa toistua eli se, että joudumme olemaan janossa ja nälässä. Eikä myöskään ole sopivaa, että meidän pitää itse ostaa ruokamme.*”[52] Ruotsalaiset kommunikoivat varsin avoimesti, millaisia palveluksia odottivat isänniltään. He katsoivat olevansa oikeutettuja odottamaan hyväntahtoista, ystävyyden mukaista käytöstä entisiltä vihollisiltaan.

Kohtaamisten strategiat: vilpillistä ystävyyttä?

> *– Tuona päivänä he hyppivät ja tanssivat miestemme kanssa meidän rumpumme tahdissa, niin että he ovat paljon enemmän meidän ystäviämme kuin me heidän.*[53]

Edellä esitetyistä kohtaamisista löytyy useita yhdistäviä tekijöitä. Ennen kuin tarkastellaan vertailun järkevyyttä lähemmin, on paikallaan kiinnittää huomio tapauksia ehkä selvimmin yhdistävään piirteeseen, vuorovaikutuksen tapaan. Molemmille kohtaamisille yhteinen tekijä oli hyväntahtoiseen vuorovaikutukseen pyrkiminen, vaikkakin venäläisten ja etenkin brasilialaisten vuorovaikutustavat poikkesivat siitä mallista, jota raportteja laatineet ruotsalaiset ja portugalilaiset odotti-

51 Tarkiainen 2007: 142–147.
52 Tarkiainen 2007: 146.
53 Caminha 1500 (2001): 51.

vat. Pyrkimyksissä käytettiin samoja keinoja: lahjanvaihtoa, kestitystä ja kohteliasta kommunikointia.

Nämä keinot olivat samoja, joita oli käytetty Euroopassa vuosisatoja valtioiden ja yksilöiden välisessä rauhanomaisessa kanssakäymisessä, jota kutsuttiin keskiajalla ja uuden ajan alussa ystävyydeksi. Siihen sisältyi oma vastavuoroinen, kirjoittamaton ja näennäisesti vapaaehtoinen säännöstönsä. Ruotsalaisten ja venäläisten kohtaamista ohjailtiin selvästi tällä logiikalla. Sen elementtejä olivat ystävälliset toivotukset puheissa, lahjojen antaminen, ylenpalttinen kestitseminen ja henkilökohtaiset suosionosoitukset, kuten maljan tyhjentäminen suuriruhtinaan kanssa. Molemmat osapuolet tunsivat säännöt ja vaativat niiden noudattamista varsin avoimesti. Kyse ei ollut peiteltävästä harmaasta alueesta, vaan esimerkiksi lähetystön tuomien lahjojen laatu tiedusteltiin tarkkaan etukäteen.

Maiden välinen ystävyys tuotiin kirjaimellisestikin esiin. Lähetystön jäsenet eivät suvainneet, että Ruotsin kuningas mainitaan rauhankirjassa rauhanrikkojana, ja vetosivat siihen, että ”*sellainen tuhoaisi tulevaisuudessa kaiken hyvän ystävyyden valtakuntien välillä*”.[54] Lähetystön ja venäläisten kanssakäymisessä ei siis ollut kyse varsinaisesti tuntemattomien vieraiden kohtaamisesta, vaan neuvottelusta ystävyyden palauttamiseksi kahden valtakunnan välille, jotka olivat viime vuosina joutuneet ”*riitaan ja epäsopuun*”.

Valtakuntien välisestä ystävyydestä puhuttaessa voidaan käyttää myös Otto Brunnerin termiä rauhanyhteisö. Siihen kuuluivat keskiaikaisessa poliittisessa kentässä ne, jotka eivät olleet vihollisia. Rauhanyhteisön jäsenten kesken toimittiin ystävyyden periaatteilla.[55] Sekä ruotsalaisten että portugalilaisten raporteissa korostuvat lahjanvaihto, keskustelu, johtomiesten tapaaminen ja rituaalinen kestitys viittaavat rauhanomaiseen rinnakkaineloon, jota eurooppalaiset valtiot, yhteisöt ja yksilöt keskenään rauhan oloissa harrastivat.

54 Tarkiainen 2007: 166.
55 Brunner 1992.

Ystävyyskulttuurin säännöillä toimittaessa ei välttämättä pyritty pyyteettömään ja hyväntahtoiseen kanssakäymiseen. Ruotsalaisten tarkoitus oli saada hyvä rauha ja välttää taistelu. Portugalilaiset olivat kiinnostuneita uuden maan rikkauksista ja halusivat aluksi tulkita intiaanien merkkikieltäkin niin, että maasta löytyisi lisää kultaa, hopeaa ja helmiä, joita he näkivät laivassa. Brasilia ei kuitenkaan heti lunastanut odotuksia, vaan rikkaudet pysyivät vuosikymmenet piilossa. Vaikka Cabral julisti uuden maan heti Portugalin kruunulle, emämaa ei aluksi uhrannut juuri voimavaroja tälle suunnalle, vaan keskittyi Afrikkaan ja Kaukoitään. Kanssakäyminen alkuperäisasukkaiden kanssa säilyikin pitkään rauhanomaisena. Portugalilaiset tyytyivät käymään kauppaa intiaanien kanssa brasilpuusta ja tekemään tutkimusretkiä pitkin rannikkoa. Uuden maan kolonisaatio alkoi vasta 1530-luvulla, kun Portugalin kilpailu muiden siirtomaavaltojen kanssa kiihtyi.[56]

Ystävyyden kulttuurissa ei edes yksilötasolla, valtioiden väleistä puhumattakaan, ollut lähtökohtaisesti kysymys tasaveroisten ystävysten henkilökohtaisesta, pyyteettömästä suhteesta. Ihanteen ja teorioiden tasolla ystävyys oli kyllä päämääristä vapaata rakkautta ihmisten kesken, ja tätä tietysti esiintyi myös. Käytännön tasolla rakkaus kuitenkin tiivistyi vastavuoroiseen vaihtoon ja avunantoon, jolloin ystävyyden konkreettisena merkityksenä oli siitä koituva turva ja hyöty. Ruotsalaisten ja venäläisten kesken tämä hyöty oli ilmeinen ja molemminpuolinen: vihollisuuksien lopettaminen. Vaikka ruotsalaiset tulkitsivat monet venäläisten toimet ystävyydestä poikkeaviksi, he katselivat niitä läpi sormien. Myös intiaaneja kohtaan rakennetulla ystävyydellä oli päämäärä ja merkitys. Se helpotti portugalilaisten valtapyrkimyksiä luomalla myönteistä ilmapiiriä ja luottamusta kansojen välille. Portugalilaisten tavoite oli saada maata ja rikkauksia valtapiiriinsä ja taltuttaa intiaanit hallitsijansa alamaisiksi sekä oman ideologiansa, katolisen

56 Fausto 1999: 9–15; Céspedes 1985: 292–293; Verissimo Serrao 1989: 188–189; Keen & Haynes 2000: 121.

kristinuskon, piiriin: ”*kaikki tehdään niin kuin he haluavat, jotta heidät saataisiin kunnolla kesytetyiksi*”.[57]

Portugalilaisten harjoittaman ystävyyden välineellisyyttä osoittaa, että kapteenin johdolla keskusteltiin, pitäisikö pakkokeinoin lähettää pari alkuperäisväestön edustajaa Manuel I:n luo kertomaan maansa olosuhteista.[58] Tosin heitä vastaan olisi jätetty vastaava määrä portugalilaisia vankeja, joten kyseessä olisi muodollisesti ollut vastavuoroinen vaihto. Päätettiin kuitenkin, että tähän vaihtoon ei ryhdytä, koska intiaaneilta ei kuitenkaan saataisi luotettavaa tietoa ja kestäisi kauan, ennen kuin he oppisivat riittävästi portugalin kieltä. Neuvonpito otti huomioon myös sellaisesta toimenpiteestä koituvan mahdollisen välikikon: ”*Joten ei ollut aihetta ottaa täältä ketään väkipakolla eikä herättää pahennusta ja yrittää vielä kaiken lisäksi kesyttää ja taltuttaa heitä*”. Päätettiin kuitenkin jättää rannikolle kaksi portugalilaista vankia, joilta jatkossa saataisiin tietoa maan oloista. Lisäksi kaksi matruusia totesi uuden maan olosuhteet laivapalvelusta mieluisammiksi ja pakeni laivasta intiaanien kylään, jääden sinne retkikunnan lähtiessä pois.[59] Intiaanit ottivat maahan jääneet muukalaiset keskuuteensa. Heidän jälkeläisinään maassa asui jo valmiiksi sekoittunutta ja myötämielistä väestöä siihen aikaan, kun portugalilaiset aloittelivat kolonisaatiotaan. Ystävällisten suhteiden rakentaminen oli toiminut valloittajien eduksi.[60]

Portugalilaiset eivät kohdanneet uuden maan asukkaita puhtaalta pöydältä, vaan heillä oli kokemusta ja hyväksi havaittu malli toiminnalleen. Jo ennen Kolumbuksen retkiä espanjalaiset olivat valloittaneet Kanariansaaret ja portugalilaiset ottaneet haltuunsa Madeiran, Azorit, Kap Verden ja São Tomén. Afrikan rannikolla tehtyjen tutkimusmatkojen myötä heillä oli käytännön tietoa vieraskielisen alkuperäisväes-

57 Caminha 1500 (2001): 39.
58 Tämä oli eurooppalaisten valloitusretkillä tavanomainen ratkaisu myös kieliongelmiin ja tulkkien tarpeeseen. Vrt. Greenblatt 1991: 107–108.
59 Caminha 1500 (2001): 33–34.
60 Verissimo Serrao 1989: 189; Keen & Haynes 2000: 121.

tön kohtaamisesta. Karibialla ja sittemmin Brasilian rannikolla toistettiin Atlantin saarilla toteutettu prosessi: haltuunotto, taloudellinen hyödyntäminen ja orjien tuonti Afrikasta. Tätä seurasi laajamittainen asuttaminen sekä hallinnon organisointi. Tavoitteena oli toisintaa iberialainen yhteiskunta, kulttuuri ja sosiaalirakenne Uudessa maailmassa.[61]

Ristiriitaisen kuvauksen logiikka

Molempien raporttien esittämät kuvat vastapuolesta ovat ensi näkemältä ristiriitaisia. Caminha esittää intiaanit ihailun arvoisina jaloina villeinä, mutta kanssakäyminen tähtäsi heidän "kesyttämiseensä" ja alistamiseensa. Gustaf Fincken kopiokirja taas maalaa kuvan kristillisestä veljeydestä, jota vastapuolen normeja rikkova käytös jatkuvasti hankaloitti.

Toimijat eivät menneisyydessäkään olleet johdonmukaisia, vaan toimivat tilanteen mukaan. He käyttäytyivät eri tavoin ja kirjoittivat eri sanoin eri yhteyksissä. Historiantutkimuksen teoriassa tämän on sanallistanut Peter Burke ruotiessaan vuonna 2005 ilmiötä, jota kutsui historiantutkimuksen performatiiviseksi käänteeksi (*performative turn*): tulkinnassa on siirrytty johdonmukaisuudesta (*consistency*) tilannesidonnaisuuteen (*occasionality*).[62]

Jos kahdessa keskenään erilaisessa tapauksesta löytyy samanlaiselta näyttäviä toimintatapoja, se tarkoittaa vain, että kyseisissä kahdessa lähteessä asiasta kerrottiin samankaltaisilla tavoilla. Jos tutkija kuitenkin olettaa toimijoiden olleen johdonmukaisia, hänen on helppo poimia vaihtelevista toimintatavoista mieleisensä ja tulkita, että tämä oli toimintaa ohjaava yleinen periaate. Tapahtumien kuvaus eli lähteisiin ikuistunut teksti ei ole johdonmukaista eikä suorassa suhteessa todel-

61 García Martínez 2007: 60–61; Fausto 1999: 5–6.
62 Burke 2005: 46–49.

lisuuteen. Portugalilaisten suhtautuminen intiaaneihin ei ollut pyyteetöntä ihailua, vaikka sellaistakin Caminha raporttiinsa kirjoitti. Ruotsalaiset eivät suhtautuneet venäläisiin varauksettomalla ystävyydellä, vaikka niinkin voi Fincken kopiokirjan tekstiä lukea.[63]

Lähdettä lukiessa on olennaista tarkkailla, mikä on kirjoittajan tarkoitus tekstin takana.[64] Se, että tietyssä yhteydessä kirjoitettiin yhdellä tavalla ja toisessa toisella, on mielenkiintoista ja avaa näkymän yhteisön arvomaailmaan. Vertailun kohteena olleita raportteja voi tarkastella kokonaisuuksina, joilla tähdättiin tiettyyn päämäärään. Argumentaatiossa käytetään hyödyksi kohderyhmän, tässä tapauksessa raportin lukijoiden, arvoja ja ideaaleja, jotta tavoite saadaan esitettyä suotuisassa valossa. Mitä arvoja kertomukset ja argumentit edustavat ja millaiseen päämäärään representaatiolla kahden ryhmän kohtaamisesta pyrittiin?

Argumentaation motivaationa on jonkinlaisen hyödyn tavoitteleminen. Kahden toisilleen vieraan ryhmän kohtaamisessa kyseeseen voi ajatella tulevan joko oma etu, toisen etu tai yhteinen etu. Hallitsijalle lähetetyn raportin luonteesta johtuu, että siinä ei argumenttina kannattanut käyttää henkilökohtaista etua, vaan esittää itsensä ja oma pienryhmä osana laajempaa, hallitsijan johtamaa yhteisöä eli valtakuntaa ja argumentoida tämän isomman yhteisön edulla. Tämänaikaisia tunnettuja esimerkkejä ovat Hernán Cortésin kirjeet Meksikosta Kaarle V:lle vuosilta 1519–26. Muiden valloittajien kanssa kilpaillut Cortés manipuloi sanomaansa mestarillisesti, vähätellen ongelmia ja paisutellen kuninkaalle mieluisia asioita, rikkauksia ja uusien kristittyjen käännyttämismahdollisuuksia, luoden näin myönteisen representaation omasta toiminnastaan hankkiakseen sille hovissa siunauksen.[65]

Argumentaatio perustuu yhteiseen arvomaailmaan ja sosiaalisiin ihanteisiin. Caminhan tekstiä voi tulkita niin, että intiaanitkin tunnustettiin pohjimmiltaan samanlaisiksi ihmisiksi, Jumalan lapsiksi, vaikka he eivät olleetkaan tietoisia kristinuskosta. Brasilian asukkaita

63 Vrt. Burke 2005: 47–48.
64 Skinner 2002: 136–139.
65 Elliott 1986: xi–xxxvii.

ei leimattu toisiksi pelkästään kielteisellä ja humoristisella sanastolla, vaan Caminha käyttää niiden ohessa erittäin voimakkaita arvostuksen ja kunnioituksen ilmaisuja. Tällaista ihailua tuskin naapurikansat Euroopassa saivat osakseen.

Caminhan raportin ero rauhanneuvottelukertomukseen nähden on, että siinä tavoiteltava päämäärä näyttäytyy yksiulotteisesti portugalilaisten oman edun tavoitteluna. Ruotsalaisten ja venäläisten välisten rauhanneuvottelujen tavoitteeksi ilmaistaan yhteinen etu: rauhan aikaansaaminen ja ystävällisten suhteiden palauttaminen. Portugalin kuninkaalle lähetetyssä raportissa ei sen sijaan pohdittu, mitä brasilialaiset itse haluavat. Sitä ei pidetty tärkeänä tai huomioonotettavana seikkana. Kristillistäminen ja Portugalin kuninkaan alamaisiksi saattaminen esitettiin vuorovaikutuksen päämääräksi. Tämä esitettiin myönteisessä valossa niin, että se on myös intiaanien etu. Näyttää siis siltä, että oma etu varsin häikäilemättömästi ja toisilta kysymättä samastettiin vastapuolen eduksi. Argumentaatio rakentui niin, että Caminha esitti retkikuntansa ajamassa intiaanien etua, jonka portugalilaiset itse määrittelivät. Intiaaneille ei annettu siinä sanan sijaa.

Mikä oli logiikka siinä, että brasilialaiset tunnustettiin raportissa ihmisiksi ja he vieläpä saivat osakseen ihailua ja ylistystä, mutta portugalilaiset kuitenkin ajoivat neuvottelematta omaa etuaan heidän kustannuksellaan? Kohtaamisessa ei ollut kyseessä rauhanomainen, periaatteessa tasaveroisten yhteisöjen neuvottelu yhteistyön ehdoista, kuten ruotsalaisten ja venäläisten kesken. Kyseessä ei kuitenkaan ollut vihollisuus. Portugalilaiset ikään kuin jättivät brasilialaisten oman ymmärryksen tarpeistaan kokonaan huomiotta ja ryhtyivät toteuttamaan häikäilemättä omaa suunnitelmaansa, nähtävästi ilman moraalisia ongelmia.

Eurooppalaisten luottamus oman kulttuuripiirinsä ylemmyyteen suhteessa uudella mantereella kohdattuihin kansoihin oli vankkumaton.[66] Samaan ihmisyhteisöön kuuluvat Jumalan lapset voitiin kristin-

66 Greenblatt 1991: 8–10; Hänninen 2013: 12.

uskon piirissäkin sulkea oman ryhmän ulkopuolelle ja toiseuttaa, jos he edustivat väärää kulttuuria. Portugalilaisille oli selviö, että he olivat kulttuurisesti ylivertaisia intiaaneihin nähden.

Valtaryhmällä, tässä tapauksella portugalilaisilla, oli voima määritellä, millainen on oikea elämäntapa. Caminha käsitteellisti sen kristilliseksi, Jumalalle mieluisaksi elämäksi, jonka noudattaminen oli hänen tekstissään itsestään selvä, absoluuttisen hyvä asia. Kyseessä oli päämäärä, johon kaikkien tuli pyrkiä. Oikea elämä käsitti koko portugalilaisen kulttuurin arvoineen, asumisympäristöineen, vaatetuksineen, tapakulttuureineen kaikkineen. Muulla tavalla toimivat olivat auttamatta tietämättömiä tai epäonnistuneita, huonommin eläviä ihmisiä. Jumalan lapsina he olivat kuitenkin yhtä arvokkaita. Näennäisesti ristiriitaisen argumentaation logiikka pohjautuu siihen, että alkuperäisväestö tuli ohjata oikean elämän pariin. Tämä oli Jumalalle mieluisaa, lähetyskäskyn mukaista, ja oikeasta elämäntavasta nauttivien velvollisuus huonommassa asemassa olevia veljiään kohtaan. Stephen Greenblatt on tulkinnut vastaavaa ristiriitaista kristillistä diskurssia Kristoffer Kolumbuksen kirjeissä käyttäen siitä termejä *kristillinen imperialismi* ja *vapauttava orjuus*.[67]

Brasiliasta löytyneet ihmiset olivat siis *olentoina* saman ihmisyhteisön jäseniä kuin portugalilaiset, mutta *elämäntavaltaan* kuuluivat portugalilaisten edustamien yhteisöjen ulkopuolelle. Koska he edustivat väärää elämäntapaa, heidän ryhmänsä etu oli päästä osallisiksi oikeasta elämäntavasta. Tämä osui yksiin portugalilaisten edun kanssa, sillä näin he pääsivät julistamaan kristinuskoa ja hankkimaan uusia alamaisia ja alueita Portugalin hallitsijan valtapiiriin. Brasilialaisten työvoima ja taloudelliset resurssit saatiin siirrettyä oikean elämäntavan käyttöön ja hyödyttämään Portugalia. Brasilialaisten oma etu ja portugalilaisten etu yhdistyivät portugalilaisia ohjanneen logiikan mukaan molempia ryhmiä hyödyttäväksi yhteiseksi eduksi.

67 Greenblatt 1991: 52–85.

Muukalaisten ongelmaton asennoituminen alkuperäisväestön huonompaan elämäntapaan käy selvästi ilmi Caminhan tekstistä: ”*Ja minusta ja kaikista muista tuntui, että noista ihmisistä tulisi meidän kaltaisiamme kunnon kristittyjä, kunhan he vain ymmärtäisivät meitä, sillä he tekivät kaiken sen minkä he näkivät meidän tekevän* ...”.[68] Jos intiaanit saataisiin ymmärtämään sama totuus maailmasta ja elämästä, jonka portugalilaiset ymmärtävät, he alkaisivat elää kuten portugalilaiset. Heidät ensin toiseutettiin ja sitten pyrittiin lähentämään omaan ryhmään elämäntapaa muokkaamalla.[69]

Tulevan yhteiselon säveliä ennakoiden pari portugalilaista otti jo intiaanin palvelijakseen ja asukkaille jaettiin tinaristejä kaulaan.[70] Hyväntahtoiselta vaikuttanut kanssakäyminen alkaa kuvauksen loppupuolella näyttää perin kaksinaamaiselta: ”... *heistä pidettiin sinä iltana erittäin hyvää huolta, sillä heille annettiin niin ruokaa kuin vuoteet ja patjat ja lakanat, jotta heidät olisi saatu paremmin kesytetyiksi*.”[71] Intiaanien kesyttäminen ja kristillistäminen oli arvokas ja pyhä päämäärä. Kuvauksessa annetaankin suuri paino uskonnollisille seremonioille, joilla uuden maan löytyminen liitettiin osaksi kristillistä lähetystyötä. Messussa oli paikalla alkuperäisasukkaita, ja he myös suutelivat ristiä. Tasaveroinen neuvottelu yhteistyön tavoitteista ei suinkaan ollut portugalilaisten tarkoitus. Kanssakäyminen edellytti kuitenkin toisten kunnioittamista niin paljon, että tavoitteeksi voitiin esittää heidän tuleva potentiaalinsa Portugalin kuninkaan kunnollisina alamaisina:

> He tuntuvat minusta niin viattomalta väeltä, että jos heitä ymmärtäisi ja he meitä, heistä tulisi oitis kristittyjä, koska heillä ei näytä olevan mitään uskontoa eivätkä he usko mihinkään.

68 Caminha 1500 (2001): 55.
69 Vrt. Greenblatt 1991: 137–139.
70 Caminha 1500 (2001): 51, 55.
71 Caminha 1500 (2001): 51–52.

Jospa siis siirtovangit jotka jäävät tänne oppisivat hyvin heidän kielensä ja ymmärtämään heidän puhettaan, en epäile lainkaan etteikö heistä, niin kuin Teidän Kuninkaallisen Korkeutenne pyhä tarkoitus on, tulisi kristittyjä jotka uskoisivat meidän pyhään uskoomme, ja suokoon Jumala että niin käy, sillä totuus on että nämä ihmiset ovat hyviä, yksinkertaisia ihmisiä. Ja heihin voi jättää helposti millaisen jäljen haluaa. Ja koska meidän Herramme antoi heille kauniin vartalon ja kauniit kasvot niin kuin hyville ihmisille ja toi meidät tänne, uskon ettei niin tapahtunut ilman syytä.

Niinpä Teidän Kuninkaallisen Korkeutenne, joka haluaa niin suuresti levittää pyhää katolista uskontoa, täytyy huolehtia heidän pelastumisestaan. Ja suokoon Jumala, että pienellä työllä niin tapahtuu.[72]

***

Jos edellä käsiteltyjen tapausten vertailu opettaa jotakin, niin sen, että riskeistä huolimatta kaukovertailu on todellinen keino havaita samankaltaisuuksia siellä, missä on näennäisesti pelkkää erilaisuutta. Venäjän sydänmailla ja Etelä-Amerikan itärannikolla toimittiin näissä kahdessa kohtaamisessa saman vastavuoroisen kulttuurin puitteissa. Kahden toisistaan kaukana olevan kohteen vertailu voi auttaa näkemään ilmiöiden ja rakenteiden taustatekijät uudessa valossa. Syyt ja selitykset voivat vaihtua ja uusia tulkintoja syntyä. Paikalliselta tai kansalliselta näyttänyt voi tullakin osaksi kansainvälistä, maailmanlaajuista tai yleisinhimillistä.

Käsitellyissä kahdessa tapauksessa toiseuden kohtaamisen peruspiirteet, kohteliaisuus, lahjanvaihto ja vieraanvaraisuus, olivat hyvin samanlaiset. Yhtenevyyttä oli myös argumentaatiossa, jonka avulla kohtaamisista kirjoitettiin ulkopuolisille. Alun kysymykseen palatakseni: tapausten perusteella voidaan olettaa, että suomalaiset olisivat kyllä

72 Caminha 1500 (2001): 49–50.

pärjänneet konkistadoreina ja portugalilaiset rauhanneuvottelijoina Venäjällä.

Lähteet

Tarkiainen, Kari (toim.) 2007: *Ruotsin ja Venäjän rauhanneuvottelut 1557. Mikael Agricola Ruotsin lähetystön jäsenenä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Vaz de Caminha, Péro 1500 (2001): *Kirje kuningas Manuelille Brasilian löytymisestä* (suom. Sanna Pernu). Like, Helsinki.

Kirjallisuus

Althoff, Gerdt 1999: Friendship and Political Order. Haseldine, Julian (ed.) *Friendship in Medieval Europe*. Sutton Publishing Ltd., Stroud.

Balzer, Marjorie Mandelstam 1992: Introduction. Balzer, Marjorie Mandelstam (ed.) *Russian Traditional Culture: Religion, Gender, and Customary Law*. M. E. Sharpe, New York.

Breuilly, John 2005: Changes in the political uses of the nation: continuity or discontinuity? Scales, Len & Oliver Zimmer (eds) *Power and the Nation in European History*. Cambridge University Press, Cambridge.

Brunner, Otto 1992: *Euroopan keskiajan sosiaalihistoria* (toim. Tapani Hietaniemi). Vastapaino, Tampere (alkuteos Sozialgeschichte Europas im Mittelalter 1958).

Burke, Peter 2005: Performing History: The Importance of Occasions. *Rethinking History* 9(1), 35–52.

Céspedes, Guillermo 1985: La conquista. Nicolás Sánchez-Albornoz (dir.) Historia de América Latina, 1. Alianza Editorial, Madrid.

Elliott, J. H. 1986: Cortés, Velázquez and Charles V. Anthony Pagden (ed.) *Hernan Cortés: Letters from Mexico*. Yale University Press, New Haven.

Fausto, Boris 1999: *A Concise History of Brazil*. Cambridge University Press, Cambridge.

Florinus, Henrik 1702 (1987): *Sananlaskut* (näköispainos v. 1702 ilmestyneestä kokoelmasta). Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Folke Ax, Christina 2007: Encountering Foreign Worlds: Experiences Home and Abroad. Introduction. Folke Ax, Christina et al. (eds) *Encountering Foreign Worlds: Experiences Home and Abroad. Proceedings from the 26th Nordic Congress of Historians, Reykjavik 8–12 August 2007*. University of Iceland, Reykjavik.

García Martínez, Bernardo 2007: La época colonial hasta 1760. Pablo Escalante Gonzalbo et al. (dirs.) *Nueva historia minima de México*. El colegio de México, México D. F.

Glants, Musya & Toomre, Joyce (eds) 1997: *Food in Russian History and Culture*. Indiana University Press, Bloomington.

Greenblatt, Stephen 1991: *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Clarendon Press, Oxford.

Gustafsson, Harald 2002: The Eighth Argument. Identity, Ethnicity and Political Culture in Sixteenth-Century Scandinavia. *Scandinavian Journal of History* 27(2), 91–114.

Hallenberg, Mats 2013: The Golden Age of the Aggressive Male? Violence, Masculinity and the State in Sixteenth-Century Sweden. *Gender & History* 25(1), 132–149.

Haseldine, Julian 1999: Introduction. Haseldine, Julian (ed.) *Friendship in Medieval Europe*. Sutton Publishing Ltd., Stroud.

Holmberg, Eva Johanna 2005: Introduction: Constructions of Difference / Thinking with Difference. Eva Johanna Holmberg & Tom Linkinen (eds) *Practices of Inclusion and Exclusion in Premodern Culture*. Turun yliopisto, Turku.

Hänninen, Marja-Leena 2013: Johdanto. Hänninen, Marja-Leena (toim.) *Vieras, outo, vihollinen. Toiseus antiikista uuden ajan alkuun*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Keen, Benjamin & Haynes, Keith 2000: *A History of Latin America*. Houghton Mifflin Company, Boston.

Kujanen, Hannu 2004: Ruotsin itäraja Kustaa Vaasan aikana – missä kulkee Ruotsin ja Venäjän välinen raja? *Itärajan vartijat 2: 1500-luku*. Schildts, Helsinki.

Lamberg, Marko, Satu Matikainen & Anssi Halmesvirta 2007: Introduction. Lamberg, Marko (ed.) *Shaping Ethnic Identities. Ethnic Minorities in Northern and East Central European States and Communities, c. 1450–2000*. East-West Books, Helsinki.

Liebersohn, Harry 1994: Discovering Indigenous Nobility: Tocqueville, Chamisso, and Romantic Travel Writing. *The American Historical Review* 99(3), 746–766.

Reynolds, Susan 2005: The idea of the nation as a political community. Scales, Len & Oliver Zimmer (eds) *Power and the Nation in European History*. Cambridge University Press, Cambridge.

Riiho, Timo 2001: Johdanto: Péro Vaz de Caminha ja Brasilian "löytyminen". *Péro Vaz de Caminha: Kirje kuningas Manuelille Brasilian löytymisestä* (suom. Sanna Pernu). Like, Helsinki.

Skinner, Quentin 2002: *Visions of Politics, vol. 1: Regarding Method*. Cambridge University Press, Cambridge.

Stevens, Carol B. 2007: *Russia's Wars of Emergence, 1460–1730*. Pearson Education Limited, London.

Stråth, Bo 2010: Introduction: Europe as a Discourse. Bo Stråth (ed.) *Europe and the Other and Europe as the Other*. P.I.E. Peter Lang, Brussels.

Tarkiainen, Kari 1986: *Se wanha wainooja. Käsitykset itäisestä naapurista Iivana Julmasta Pietari Suureen*. Historiallisia Tutkimuksia 132. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Verissimo Serrao, Joaquín 1989: Reflejos de Brasil en el Nuevo Mundo. Enrique M. Barba et al. (dir.) *Iberoamérica, una comunidad*. Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid.

Osa 3
Ihmisen sisäinen historia

OMAN KÄDEN KAUTTA
– Itsemurhan historian merkitys

Riikka Miettinen

Postmodernia historiantutkimusta, erityisesti mentaliteettien historiaa ja mikrohistoriaa sekä toisaalta epätyypillisten, poikkeuksellisten tapahtumien ja ilmiöiden tutkimusta on usein kritisoitu merkityksettömiin aiheisiin keskittymisestä tärkeämpien kohteiden ja rakenteiden kustannuksella.

Ensisilmäyksellä voisi vaikuttaa siltä, että aiheena myös itsemurhan, sinänsä äärimmäisen teon ja suhteellisen poikkeuksellisen ilmiön historian tutkimus olisi Franklin Ankersmitin nimittämää ”historiallisten roskien” ja erikoisuuksien nostamista keskiöön.[1] Mitä merkitystä tai arvoa tiedolla vaikkapa satoja vuosia sitten itsensä hirttäneen rengin kuolemasta, sen taustasta tai seurauksista on historian suuren kertomuksen, puhumattakaan nyky-yhteiskunnan tarpeiden kannalta? Esseessä pohditaan itsemurhan historian tutkimuksen tarpeellisuutta, antia ja ajankohtaisuutta. Tarkastelun keskiössä on itsemurhan historian tutkimuksen merkitys, hyödyllisyys ja anti historiatieteen kannalta ja toisaalta nyky-yhteiskunnan tarpeiden näkökulmasta.

1 Ankersmit 1989: 149.

Kuolemantutkimuksen nousu

Itsemurhien historian tutkimuksen alku ja kehitys on liittynyt läheisesti kuolemantutkimuksen monitieteisellä kentällä sekä laajemmin historiatieteen painotuksissa tapahtuneisiin muutoksiin. Kuolemantutkimus, eli tanatologia, lähti toden teolla käyntiin 1950-luvulla toisen maailmansodan shokin ja muiston siivittämänä, kun muun muassa filosofit, psykologit, sosiologit ja antropologit lähtivät purkamaan kuoleman tabuluonnetta. Pian alkoi myös kuoleman historian tutkimus, kun historioitsijat kiinnostuivat antropologien ja sosiologien viitoittamana kuolemaan liittyvien asenteiden ja rituaalien tutkimuksesta. Angloamerikkalaisten tutkijoiden väite modernien länsimaisten yhteisöjen vieraantumisesta kuolemasta herätti myös historiantutkijoiden mielenkiinnon. Kuoleman historian kuuluisimpina pioneeritutkimuksina pidetään Philippe Ariès'n ja Michel Vovellen teoksia, joissa tarkasteltiin kuolemaan suhtautumisen pitkän linjan muutoksia. Alkutaipaleellaan 1970-luvulla kuoleman historian tutkimus linkittyi läheisesti annalistiseen tutkimusperinteeseen ja mentaliteettien historiantutkimuksen traditioon. 1980-luvulla innostuttiin kuoleman empiirisen historian tutkimuksesta, ja myös suomalaiset historiantutkijat – tunnetumpina Eino Jutikkala, Oiva Turpeinen ja Seppo Muroma – alkoivat tarkastella ja etsiä selityksiä kuolleisuuden määrän vaihtelulle.[2]

Kuolemantutkimuksen, kuoleman historian ja erityisesti kuolemankulttuurin tutkimuksellinen buumi alkoi Suomessa ja Pohjolassa toden teolla vasta viime vuosikymmenellä. Aiheen suosion kasvusta kertoo muun muassa kahden hiljattain perustetun seuran, Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seuran ja Nordic Network of Thanatology:n suosio ja aktiivisuus sekä Helsinki Collegium for Advanced Studies:ssa vuosina 2011–2013 toiminut monitieteinen Ihmisen kuolevaisuus -projekti. Tutkimusta tehdään tanatologian monitieteisellä kentällä ns.

2 Ariès 1975; Vovelle 1974. Modernin tanatologian pioneeri- ja klassikkoteos, Feifel 1959. Ks. myös Hakapää 2013: 114–115.

perinteisten tieteenalojen ohella aina virtuaaliantropologiasta hoitotieteeseen ja bioetiikkaan.

Kuolema on universaali ja aina ajankohtainen elämän peruskysymyksiä käsittelevä tutkimuskohde. Kuolemaan liittyvien tutkimusaiheiden uudelleennousu liittyy samaan länsimaisen kuolemankulttuurin kritiikkiin ja huoleen ihmisen suhteesta kuolemaan, jota esitettiin jo 1960- ja 1970-luvuilla. Tarpeena ja pyrkimyksenä on yhä synnyttää ihmisläheisimpiä käsityksiä ja tapoja kuoleman ymmärtämiseksi. Myös keskimääräisen eliniän nousu, vilkas julkinen keskustelu eutanasiasta ja vanhustenhoidosta sekä synkät uutiset terrorismista, koulu- ja perhesurmista ovat nostaneet kuoleman – erityisesti ns. hyvän kuolemisen – tapetille, mutta toisaalta luoneet tarpeen ymmärtää ja ehkäistä väkivallantekoja. Yhtäältä myös surun ja suremisen psykologisointi liittynee kuolemantutkimuksen lisääntymiseen.

Laajemmin katsottuna voidaan tulkita, että nykylänsimaisen kulttuurin kiinnostus, ja jopa fiksaatio, kuolemaan ja siihen liittyviin aiheisiin on yhteydessä 1900- ja 2000-luvun katastrofien aikaansaamaan pessimismiin. Koko ihmiskunnan tuho vaikuttaa läheisemmältä ja realistisemmalta kuin koskaan, sillä jatkuva uutisointi ja internet tuovat katastrofit ja kuolemat kaikkien tietoisuuteen. Silti eskapistisessa hengessä kuolemaa viihteellistetään, karnevalisoidaan ja dramatisoidaan, kuten niin valta- kuin alakulttuureissa pinnalla olleet katastrofeja, maailmanloppua, vampyyreja, zombeja ja sarjamurhaajia käsittelevät elokuvat sekä kauno- ja tietokirjallisuus osoittavat. Kuolema-aiheet, ja erityisesti kuoleman ja tappamisen simulaatio ja siihen liittyvä kuolemattomuuden illuusio, ovat vakiinnuttaneet suosionsa esimerkiksi peliteollisuudessa. Vaikka kuolema ei ole enää samalla tavalla tabu kuin vielä viime vuosisadalla, siihen suhtautuminen ja sen käsittely on vähintäänkin ristiriitaista. Kuolemanpelkoa käsitellään fiktionalisoimalla kuoleminen, mutta samalla vältellään sen kohtaamista omalla tai läheisten kohdalla. Kuoleman herättämä huoli ja pelko on saattanut vain lisääntyä nuoruutta ihannoivassa ja egosentrisessä kulttuurissamme, jossa samaan aikaan tieteellinen käsitys kuolemasta aivotoiminnan ja

itsen loppuna on saanut enemmän jalansijaa. Sama levottomuus on toisaalta nostattanut uuden tarpeen mystifioida kuolemaa: osa on kääntynyt hakemaan vastauksia ja lohtua esimerkiksi uususkonnoista.[3]

Itsemurha historiatutkimuksen marginaalissa

Itsemurhien historian tutkimus on seuraillut samoja linjoja ja kronologiaa kuin kuolemantutkimus ja kuoleman historian tutkimus laajemmin. Antropologien ja myöhemmin Arièn ja Vovellen tapaan kiinnostus kohdistui aluksi kulttuurihistoriallisiin aiheisiin ja itsemurhaan liittyviin asenteisiin menneisyydessä. Jo varhain ilmestyi yksittäisiä esityksiä erityisesti lain, kirkon, filosofien ja muun eliitin suhtautumistavoista tekoon.[4] Itsemurhien historiassa tutkimuksen painopiste siirtyi 1980-luvulta lähtien aatehistoriasta sosiaali- ja väestöhistoriaan, historialliseen antropologiaan, uuteen kulttuurihistoriaan ja sukupuolihistoriaan. Kuten mainittu, 1980-luvulle tultaessa kuoleman demografinen historia oli noussut keskiöön, ja vuosikymmenen loppupuolella myös itsemurhien empiirinen tutkimus pääsi vauhtiin. Kiinnostuksen taustalla oli todennäköisesti huoli itsemurhien määrän räjähdysmäisestä kasvusta länsimaissa sekä tarve etsiä juuria, selityksiä ja vertauskohtia tälle ”modernille” kehitykselle.

Englannissa ilmestyi joukko kattavia ja nimekkäitä tutkimuksia, jotka liittyivät uuden ajan alun sekä 1800-luvun ja 1900-luvun alun itsemurhiin. Historioitsijat keskittyivät asenteiden muutosten lisäksi itsemurha-asteen ajallisiin vaihteluihin ja niiden selityksiin.[5] Olive Andersonin *Suicide in Victorian and Edwardian England* paitsi kä-

3 Lee 2008.
4 Esim. Bayet 1922; Bourquelot 1841–1843; Fedden 1938; Sprott 1961. Myös Durkheim 1897, III (osa): (luku) 2.
5 Anderson 1980; Anderson 1987; MacDonald 1977; MacDonald 1986; MacDonald & Murphy 1990; Murphy 1986; Stevenson 1987; Stevenson 1987b. Myös varhainen empiirisesti keskiajan itsemurhia käsittelevä tutkimus: Schmitt 1976. Itsemurhan historiografiasta, ks. Healy 2006; Lederer 2006; Snyder 2007.

sitteli itsemurhan aikalaismerkityksiä ja selittämistä myös todensi ja haastoi monia itsemurhatutkimuksen klassikoksi nousseen Émile Durkheimin väitteitä teollistumisen, kaupungistumisen ja muiden rakenteellisten muutosten vaikutuksesta itsemurhien yleisyyteen.[6] Michael MacDonaldin ja Terence R. Murphyn *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England* paneutui tilastollisen lähestymistavan sijaan poliittisten, kulttuuristen ja sosiaalisten muutosten sekä itsemurhien käsittelyn ja rekisteröidyn määrän yhteyteen.[7] Molemmista teoksista tuli laaja-alaisuudessaan ja monipuolisuudessaan esikuvia itsemurhan historian tutkimukselle. Itsemurhien esiintymisen ja yleisyyden kartoittamista on jatkettu aktiivisimmin saksankielisiin alueisiin keskittyen.[8] Mainitsematta ei voi myöskään jättää Alexander Murrayn massiivisia teoksia Englannin, Ranskan, Italian ja Saksan alueiden itsemurhista keskiajalla.[9]

Silti itsemurhailmiön historian tutkimus on jäänyt niin Suomessa kuin muissakin Pohjoismaissa vähälle huomiolle, erityisesti verrattuna anglosaksiseen ja saksankieliseen maailmaan. Itsemurhan esiintymisen empiirisen tutkimuksen sijaan, Arne Janssonin uuden ajan alun Tukholman murhia ja itsemurhia käsittelevää teosta sekä Toivo Nygårdin 1800-luvun jälkipuoliskon ja 1900-luvun alun Suomen itsemurhia koskevaa tutkimusta lukuun ottamatta,[10] Pohjolassa on keskitytty erityisesti lainsäädännön ja kirkon suhtautumistapoihin sekä oikeusistuimien toimintaan itsemurharikosten käsittelyssä.[11] Vaikka Suomessa itsemurhien lääketieteellinen ja psykologinen tutkimus on ollut vilkasta aina 1980-luvun lopun valtakunnallisesta itsemurhien ehkäisyprojektista lähtien, aihe on jäänyt vähemmälle huomiolle muilla tieteena-

6 Anderson 1987.
7 MacDonald & Murphy 1990.
8 Mm. Lind 1999; Schär 1985; Watt 2001. Keski-Euroopan itsemurhien historian tutkimuksen esittelyä, ks. Lederer 2006.
9 Murray 1998–2000.
10 Jansson 1998; Nygård 1994. Toki lisäksi erityisesti 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alkupuolella tehtiin lukuisia aikalaistutkimuksia, ks. Luef 2013; Nygård 1994: 16–20.
11 Mm. Jarrick 2000; Odén e.a. 1998; Ohlander 1986: 25–66.

loilla. Poikkeuksina mainittakoon Nygårdin teos sekä monitieteinen artikkelikokoelma *Suomalainen itsemurha*.[12] Viime vuosina aihe on alkanut askarruttamaan myös suomalaisia historiantutkijoita.[13]

On kuitenkin erikoista, ettei erityisesti itsemurhailmiön historian empiirinen tutkimus ole nostattanut enempää kiinnostusta juuri Pohjoismaissa, joissa itsemurhakuolleisuus näyttää tilastojen valossa olleen suhteellisen merkittävää aina 1800-luvun loppupuolelta nykypäiviin.[14] Kuten tunnettua, Suomessa itsemurhaa pidetään merkittävänä kansanterveysongelmana. Kansainvälisessä vertailussa suomalaisille on ominaista nimenomaan miesten ja erityisesti nuorten miesten suuri itsemurhakuolleisuus.[15] Itsemurha-alttiutta ja itsetuhoisuutta alettiin erityisesti viime vuosisadalta lähtien pitää suomalaiseen kulttuuriperinteeseen ja identiteettiin liittyvinä piirteinä.[16] Kuolinsyytilastojen karu kertomus ja yllämainitut essentialistiset käsitykset herättävät mielenkiinnon jäljittää itsemurhailmiön menneisyyttä ja varhaisempaa historiaa paitsi Suomessa myös muualla Pohjolassa.

Itsemurhan historian tutkimuksen tarpeellisuus ja anti

On selvää, että itsensä surmaaminen ei ole nykyään kuolintapana niin poikkeuksellinen kuin usein ajatellaan. Itsemurhaa pidetään varsin perusteetta marginaali-ilmiönä ja erikoisena tutkimusaiheena tieteen kentällä. Ilmiö on paitsi universaali ja alati ajankohtainen myös kaikkia vähintään välillisesti koskettava. Esimerkiksi maailmanlaajuisesti tarkasteltuna suurempi määrä ihmisiä kuolee vuosittain oman kätensä

12 Achté e.a. 1989; Nygård 1994.
13 Myllykangas 2014. Myös Anu Salmela (tekeillä oleva väitöskirja 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun suomalaisten naisten itsemurhien kulttuurihistoriasta) ja Riikka Miettinen (2015, väitöskirja itsemurharikollisuudesta 1600-luvun Ruotsissa ja Suomessa).
14 Mäkinen e.a. 2002: 276–277; Nygård 1994: 32–35; Verkko 1951: 120–125; Titelman e.a. 2013.
15 Titelman e.a: 415–419.
16 Ks. esim. Achté e.a. 1989; Verkko 1951.

kautta kuin murhien, sotien ja terroristi-iskujen tuloksena yhteensä.[17] Yleisyytensä sekä toisaalta yleismaailmallisen esiintymisensä takia itsemurhaa tulisikin pitää luontaisena osana kuoleman ja kuolemisen historian tutkimuksessa.

Lähes kaikki itsemurhia esimodernilla ajalla käsittelevät tutkimukset viittaavat siihen, että itsensä surmaaminen oli huomattavasti harvinaisempaa verrattuna nykyaikaan, ja että itsemurha-asteen räjähdysmäinen kasvu länsimaissa alkoi vasta 1800-luvun jälkipuoliskolla. Siten itsemurhien suhteellinen lisääntyminen näyttää olevan yhteydessä Durkheiminkin esittämiin makroprosesseihin, kuten teollistumiseen, kaupungistumiseen ja modernisaatioon.[18] Niiden merkitystä yksilön psyykeen on kuitenkin yhtä mahdotonta todentaa kuin Durkheimin ehdottamaa yhteisön integraation asteen tasolla tapahtuneita muutoksia.

Ilmiön ajallinen ja alueellinen vertailu antaa mahdollisuuden saada tietoa siitä, millaisissa oloissa, yhteisöissä ja rakenteissa väestön itsemurha-aste kasvaa ja millaisissa tilanteissa esiintyy itsemurha-aaltoja. Itsemurhien historian tutkimus kertoo siis osaltaan siitä, millaisissa olosuhteissa itsemurhat lisääntyvät. Se tarjoaa siten välillisesti tietoa esimerkiksi poliittisille päättäjille, milloin mielenterveys- ja tukipalveluja tulisi lisätä. Esimerkiksi vuodenajalla (keväällä) on menneiltäkin vuosisadoilta jäljitettävissä oleva yhteytensä itsemurhien ajoittaiseen lisääntymiseen.[19] Myös yhtäkkiset talouden heilahtelut, erityisesti lamat, ovat aiheuttaneet itsemurha-aaltoja, vaikkakin lama-aikojen yhteydestä ja talouden korrelaatiosta itsemurha-asteen kanssa ei ole selvää näyttöä tai yksimielisyyttä nykypäiviltäkään.[20] Historialliset aineistot kuitenkin antavat ymmärtää, että itsemurhat lisääntyivät tietyntyyppi-

17 UN News Center 10.9.2009.

18 Durkheim 1897. Ks myös van Hooff 2000, 120–122; Watt 2004.

19 Esim. MacDonald & Murphy 1990: 313; Miettinen 2015; Nygård 1994, 41–42; Schmitt 1976.

20 MacDonald & Murphy 1990: 241–243, 267–269; Miettinen 2015; Minois 1999: 112, 151, 185–186; Watt 2001: 166–191, erit. 166–169. Ks. myös Stack 2000: 202–205.

sinä kriisiaikoina, esimerkiksi kato-, tauti- ja nälkävuosina.[21] Yhtä lailla kääntäen, monien matalan itsemurhakuolleisuuden omaavien menneiden kulttuurien ja yhteisöjen tutkimus antaa tietoa siitä, millaiset elementit ehkäisevät väestön itsemurhataipumusta. Itsemurha-asteen muutosten ja niiden rakenteellisten syiden tulkinta sekä toisaalta yksilötason selittäjien ja riskitekijöiden historian jäljittäminen tarjoaa siten tietoa itsemurhien ennaltaehkäisyyn.

Itsemurhien historiallisten muotojen, syiden, tekotapojen sekä itsemurhakäyttäytymisen ja -asteen vaihtelun ja muutosten tutkiminen tarjoaa vertailukohtia nykypäivän ilmiön ymmärtämiseksi. Erityisesti sosiologian, ja itsemurhiin erikoistuneen suisidologian piirissä, on laadittu useita teorioita itsemurhakäyttäytymisestä sekä rakenteellisista että yksilötason, eli niin makro- kuin mikrotasonkin selittäjistä, riskitekijöistä ja korrelaatioista.[22] Itsemurhien historian tutkimuksessa voidaan testata nykyteorioiden soveltuvuutta, yleisinhimillisyyttä ja mahdollisia kulttuurisidonnaisuuksia.[23] Toisaalta moderneja yhteiskuntia koskevien itsemurhateorioiden soveltaminen toisiin kulttuureihin ja eri aikakausiin heijastaa anakronismiin sortumisen vaaran.

Vieraita kulttuureja tutkittaessa on otettava huomioon tutkittavan ympäristön omaleimaisuus; itsemurhailmiön muutosten ymmärtäminen edellyttää tutkittavan ajankohdan kulttuurin, uskonnon, arvojen ja maailmankuvan huomioon ottamista. Esimerkiksi joidenkin nykyään riskitekijöiksi ja itsemurhien syiksi katsottujen seikkojen painotus ja merkitys ihmisen elämänhalun kannalta on poikennut eri kulttuureissa ja eri aikoina. Joka tapauksessa ilmiön historian tutkiminen tarjoaa vertailukohtia moderneille tulkinnoille sekä antaa viitteitä teorioiden yleispätevyydestä ja laajemmin inhimillisen käyttäytymisen perustoista. Itsemurha-asteen kasvun ja vaihteluiden syiden tarkastelu

---

21 Lederer 1998: 362–363; MacDonald & Murphy 1990: 241–243, 267–269; Minois 1999: 151–152; Nygård 1994: 33.

22 Kattava esitys, ks. Maris e.a. 2000.

23 Moderneja itsemurhateorioita ovat testanneet mm. Anderson 1989; Jansson 1998; Schär 1985; Watt 2001.

lisää ymmärrystämme niin itsemurhan riskitekijöistä kuin myös rakenteellisten muutosten vaikutuksista ihmisten hyvinvointiin ja käyttäytymiseen.

Kansainvälisellä tasolla itsemurhien historian tutkimuksen tarve on tunnistettu ja tunnustettu erityisesti kahden viimeisen vuosikymmenen aikana. Historiallista tietoa ilmiöstä tarvitaan erilaisten teorioiden validiteetin tarkistamisen lisäksi esimerkiksi sosiaalilääketieteen



Kuva 7.
Epätoivoinen rakkaus itsemurhan syynä. Englantilainen litografia 1800-luvun alusta kuvaa nuorukaista, joka uhkaa tappaa itsensä, mutta nuori neito ei ota häntä tosissaan. A young man holding a dagger threatens to kill himself. Wellcome Library, London. Coloured lithograph. Iconographic Collections.
Lähde: Wikimedia Commons.

ja psykologian tutkimuksessa. Vaikka historiantutkija ei välttämättä itse soveltaisi itsemurhateorioita työssään, hän tarjoaa kuitenkin valmiin aineiston jatkotutkimuksille sekä siten edistää ja vie suisidologian tieteenalaa eteenpäin. Lisätietoa ja empiiristä tutkimusta itsemurhailmiöstä ja -käyttäytymisestä kaivataan tutkimattomilta alueilta ja ajoilta.[24]

Rakenteellisten tekijöiden ja korrelaatioiden lisäksi on tarkasteltava yksilötasolla itsemurhien taustatekijöitä ja vaikuttimia. Ensi silmäyksellä näyttää siltä, että pohjimmiltaan teko ja siihen johtaneet syyt ovat pysyneet samoina läpi historian: taloudelliset kriisit, häpeä, erilaiset epäonnistumiset, menetykset, sairaudet, masennus, alkoholismi, rakkausvaikeudet, syrjäytyminen ja yksinäisyys ovat usein omaehtoisen kuoleman taustalla. Kuitenkin ilmiön historiallinen tarkastelu osoittaa, että eri kulttuureissa ja eri aikoina itsemurhan yleisyyden lisäksi teon muodot, tausta- ja riskitekijät ovat vaihdelleet. Tekotavat ja yksilötason syyt painottuvat eri tavoin ja linkittyvät ajan sosiaaliseen ja kulttuuriseen ympäristöön.[25]

Esimerkiksi 1800-luvun länsimaisessa kirjallisuudessa ja sanomalehdistössä esitetyt romantisoidut itsemurhat ja romanttisen rakkauden korostuminen tekivät rakkauselämänvaikeuksista yleisimmän tekijän itsemurhien taustalla.[26] Nyky-Japanissa puolestaan häpeä ja työttömäksi jääminen ovat merkittäviä itsemurhamotiiveja. Itsensä surmaamista pidetään usein yhä kasvonsa menettäneen henkilön tapauksessa kunniallisena ratkaisuna.[27] Kun käsitys todellisuudesta tuotetaan vuorovaikutuksessa, yhteisössä muodostuu ideaalien ja toistojen kautta erilaisia jaettuja, usein vakiintuneita ja tiedostamattomia näkemyksiä sekä rakenteita esimerkiksi siitä, millaisissa tilanteissa yksilö harkitsee ja hä-

24 Ks. esim. Watt 2004; Lederer 2006. Itsemurhien historian empiiristä tutkimusta hyödynnetään esimerkiksi meemitutkimuksessa. Ks. esim. Holopainen e.a. 2010.

25 Osuva ja tiivistetty kuvaus itsemurhailmiön kulttuurisista muutoksista, ks. van Hooff 2000.

26 Romantisoidusta itsemurhasta viktoriaanisen ajan Englannissa ks. esim. Anderson 1987: 146–147, 193–201; MacDonald & Murphy 1990: 190–203, 290–294.

27 Chambers 2010; Lederer 1997: 358–359.

nen oletetaan harkitsevan itsemurhaa. Kulttuuriset ideaalit, odotukset ja uskomukset vaikuttavat luontaisesti ihmisen käyttäytymiseen, jolloin myös itsemurhaa, sen taustaa ja tulkintaa voidaan tarkastella sosiaalisina konstruktioina.[28] Muun ihmistoiminnan tapaan itsemurhakäyttäytyminenkin muodostaa eräänlaisia kulttuurisia meemejä.[29]

Esimerkiksi itsemurhan ja itsemurhakäyttäytymisen sukupuolittuneisuudella näyttää olevan pitkät juuret länsimaissa. Miehet näyttävät jo 1600-luvulta lähtien tehneen naisiin verrattuna huomattavasti enemmän itsemurhia esimerkiksi Suomessa ja Ruotsissa.[30] Muutoinkin on havaittu, että miesten suurempi itsemurhakuolleisuus on ollut suhteellisen pysyvä ilmiö länsimaissa jo vuosisatojen ajan.[31] Biologiset tekijät, kuten hormonit ja aggressiotaipumus, eivät yksin selitä sukupuolittuneisuutta, sillä muun käyttäytymisen tapaan myös kulttuuriset sukupuoliroolit vaikuttavat asiaan.[32] Sukupuolittuneet odotukset ja mallit vaikuttavat esimerkiksi itsemurhan tekotapojen valintaan, ja niin kierre jatkuu jäljittelyn kautta. Suomessa itsensä surmanneet naiset hukuttautuivat suhteellisesti useammin kuin miehet jo 1600-luvulla sekä 1800-luvulla, ja sama on jatkunut näihin päiviin.[33] Sen sijaan erityisesti ampuma-aseiden käyttö on ollut pitkään huomattavasti yleisempää miesten parissa.[34] Lisäksi itsemurhan tekotavat vaihtelevat eri maissa ja kulttuureissa.[35] Jo tällaiset valinnat ja mielenkiintoiset jatkuvuudet sekä toisaalta eroavaisuudet osoittavat kulttuuristen mallien ja paradigmojen voiman.

28 Esim. Baechler 1979: 343–352.
29 Lester 2009.
30 Mäkinen e.a. 2002: 277–278, 280; Titelman e.a. 2013; Verkko 1951: 127–130.
31 Esim. Lind 1999: 190–191, 202; MacDonald & Murphy 1990: 247–248; Murray 1998: 379–386; Watt 2001: 33–35. Vrt. esim. Kiinassa, Lederer 2006: 34.
32 Kushner 1985; Maris e.a. 2000: 145–147, 152–157. Ks. myös Lederer 2006: 34.
33 Miettinen 2015; Nygård 1994: 55–57, 62–65, Titelman e.a. 2013: 421. Myös monin paikoin muualla Euroopassa hukuttautuminen näyttää olleen pitkään sukupuolittunutta. Ks. esim. Anderson 1987: 19; Lind 1999: 326; MacDonald 1986: 66; Watt 2001: 34.
34 Miettinen 2015; Nygård 1994: 55–57, 68–69; Titelman e.a. 2013: 421.
35 Maris e.a. 2000: 284–308; van Hooff 2000; Titelman e.a. 2013.

Itsemurhakäyttäytymisen muotojen, tekotapojen ja vaikuttimien sekä toisaalta aikalaisselitysten jäljittäminen paljastavat perustavanlaatuisia asioita vallitsevasta mentaliteetista, arvoista, ihmiskuvasta ja kulttuurista. Myös itsemurhan määrittely sekä ymmärrys teon syistä ja vaikuttimista on kulttuurisidonnaista, kuten itsemurhan ymmärtämisessä ja selittämisessä tapahtuneet radikaalit muutokset osoittavat. Esimerkiksi itsemurhan selittäminen lääketieteellisesti, psykopatologisesti tai sosiaalisilla tekijöillä ja rakenteilla on saanut huomattavasti suuremman roolin modernissa maailmassa verrattuna keskiajan tai uuden ajan alun käsityksiin, joissa selityksiä haettiin usein yliluonnolliselta taholta ja tekijän henkilökohtaisesta uskonnollisesta epäonnistumisesta.[36]

Suhtautumistavat ja käsitykset tarjoavat tietoa tutkittavan ajan maailmankuvasta, uskonnollisista käsityksistä, normeista, yksilökäsityksistä ja terveen ja sairaan sekä oikean ja vääränlaisen käyttäytymisen määrittelystä. Itsemurhaan liittyvien käsitysten ja asenteiden selkeä, joskin hidas muutos kertoo länsimaissa tapahtuneesta ihmiskuvan ja maailmankuvan murroksesta.

Itsemurhan historian tutkimuksen anti piileekin siinä, että aiheen kautta voidaan tarkastella menneisyyden rakenteita, yhteiskunnallisia ja kulttuurisia muutoksia sekä myös muita laajempia kokonaisuuksia. Kuten jo Durkheim toi esiin klassikkoteoksessaan *Le suicide: Étude de sociologie* (1897), itsemurha on monitahoisena ilmiönä erittäin hedelmällinen aihe, jota tutkimalla voidaan välillisesti tutkia monenlaisia ihmiselämän alueita sekä yhteiskunnallisia ja kulttuurisia ilmiöitä. Myös historiantutkimuksen kentällä itsemurhien tarkastelua on käytetty välineellisesti laajempien sosiaalisten ja kulttuuristen ilmiöiden ja muutosten tutkimuksessa.

Esimerkiksi Michael MacDonald ja Terence R. Murphy tutkivat itsemurhien kautta Englannissa uuden ajan alun kuluessa tapahtunutta kulttuurista ja sosiaalista muutosta sekä jäljittivät sekularisaatioproses-

36 Ks. esim. Marsh 2010; Myllykangas 2014.

sia ja niitä voimia, jotka muuttivat valtasuhteita.[37] Jeffrey R. Watt tarkasteli uuden ajan alun Geneven itsemurhien ohella arvojen muutosta perinteisistä kalvinistisista arvoista individualistisiin, sekulaareihin, kapitalistisiin ja romanttisiin arvoihin.[38] Lieven Vandekerckhove tutki itsemurhan kriminalisoinnin ja teon rankaisemisen funktioiden kautta rangaistuksen luonteen muutosta Euroopan yhteiskunnissa.[39]

Isommat kysymykset kulttuurisista muutoksista ja sosiaalisista rakenteista ovat väistämättä läsnä tutkittaessa niin varsinaisia itsemurhia kuin itsensä surmaamiseenkin liittyviä käsityksiä. Usein itsemurhien historian tutkimus tuloksineen ei ole rajoittunut vain oman käden kautta aiheutetun kuoleman piirteiden tarkasteluun. Itsemurhien historian tutkimus on tuonut uutta tietoa ja tuoreita tulkintoja mielenterveyden ja lääketieteen historiasta[40], oikeushistoriasta[41], sukupuolihistoriasta,[42] keskiajan maailmankuvasta,[43] reformaation vaikutuksista[44] ja jopa nationalismin historiasta[45].

Valtaosa itsemurhailmiön historiaa käsittelevistä teoksista tarkasteleekin MacDonaldin ja Murphyn sekä Murrayn teosten jalanjäljissä itsemurhaa monesta näkökulmasta ja syvällisen kontekstoinnin kautta. Teon esiintymistä tutkittaessa on välttämätöntä ottaa huomioon historiallisten aineistojen muodostumiseen liittyvät tekijät, rajoitukset ja vääristymät. Siksi tutkimuksessa on kuljetettava jatkuvasti rinnalla aatehistoriallisia ja kulttuurihistoriallisia kerrostumia sekä asenteiden ja suhtautumistapojen tarkastelua. Filosofien, teologien ja juristien näkemykset ovat oleellisia, koska yhteiskunnan instituutioiden ja ympäröivän yhteisön suhtautuminen itsemurhaan vaikuttaa paitsi itsemurhan yleisyyteen myös teon rekisteröintiin.

37 MacDonald & Murphy 1990.
38 Watt 2001.
39 Vandekerckhove 2000 [1985].
40 Esim. Myllykangas 2014; Schär 1985.
41 Esim. Houston 2010; Miettinen 2015; Vandekerckhove 2000.
42 Esim. Kushner 1985; Salmela 2011.
43 Murray 2000.
44 Esim. Schär 1985; Watt 2001.
45 Geltmaker 2002.

Itse ilmiön piirteiden lisäksi on tärkeää tutkia myös itsemurhaan liittyviä historiallisia ja kulttuurisidonnaisia käsityksiä ja selitysmalleja sekä tekoon suhtautumista siitäkin syystä, että ne vaikuttavat osaltaan nykykäsityksiimme itsemurhan luonteesta. Itsensä surmaamista pidettiin vuosisatojen ajan paitsi vakavana, sielun pelastuksen estävänä syntinä myös törkeänä ja rangaistavana rikoksena. Vanhat käsitykset ja käytännöt selittävät sitä, miksi itsemurhaa pidetään yhä vaikeana aiheena ja vaiettuna, häpeällisenäkin tekona. Yleisesti ottaen itsensä surmaamista ei vieläkään nähdä hyväksyttynä kuolintapana. Itsemurhan vääryyden ja itsemurhantekijöiden ruumiiden poikkeavan ja häpäisevän kohtelun perusteluihin voidaan peilata nyky-yhteiskuntamme käsityksiä ja arvoja. Samalla itsemurhaan liittyvien historiallisten käsitysten tuntemus auttaa ymmärtämään esimerkiksi eutanasiasta käytävää loputonta arvokeskustelua.

Itsemurhan historian väline- ja itseisarvo

Itsemurhan historialla on paitsi tärkeä paikkansa empiirisen tiedon ja vertailukohtien tuottajana modernin itsemurhatutkimuksen tarpeisiin myös välinearvoa menneisyyttä koskevan uuden tiedon tuottamisessa. Menneisyyden itsemurhia tarkastelemalla voidaan havaita mikro- ja makrotason itsemurhateorioiden osuvuus tai kulttuurisidonnaisuus. Itsemurhailmiön ja itsemurhakäyttäytymisen tutkimuksella myös tarkennetaan kuvaa entisaikojen elämästä ja ajattelusta. Itsemurhan tekotavat ja -paikat kertovat esimerkiksi menneen ihmisen elämänpiiristä ja arjesta. Taustatekijät ja toisinaan selvästi hahmotettavissa olevat vaikuttimet kertovat ajan arvoista, peloista, odotuksista ja sukupuolirooleista, teon aikalaisselitykset taas yhteisön ihmis- ja maailmankuvasta ja teon seuraukset valta-asetelmista ja käsityksistä yksilön oikeuksista ja velvollisuuksista. Itsemurhien määrässä ja muodoissa sekä itsemurhiin liittyvissä käsityksissä, selityksissä ja suhtautumistavoissa tapahtuneet

muutokset puolestaan heijastelevat kulttuurissa, mentaliteetissa ja yhteiskunnassa tapahtuneita käänteentekeviä kehityskulkuja.

Silti itsemurhan historian tutkimuksella ei ole pelkästään välinearvoa. Ottaen huomioon itsemurhailmiön merkittävyyden ja universaalisuuden, itsemurhien tutkimuksella tulisi olla myös itseisarvoa. Ennen kaikkea itsemurhien historiallisten muotojen, syiden ja tekotapojen sekä itsemurhakäyttäytymisen ja -asteen vaihtelun ja muutosten tutkimisen anti piilee siinä, että tulokset avartavat ymmärrystämme nykypäivän itsemurhailmiöstä. Yhtäältä historioitsijat osoittavat kuinka itsemurha on sosiaalisesti ja kulttuurisesti konstruoitu ilmiö, joka voidaan kokea ja ymmärtää hyvinkin eri tavoin eri kulttuureissa. Itsemurhan historia havahduttaa sille tosiasialle, että kulttuuri ja yhteiskunta kaikessa moninaisuudessaan vaikuttavat itsemurhakäyttäytymiseen ja itsemurhien yleisyyteen.

Pohjimmiltaan samat kysymykset askarruttavat usein niin historiantutkijoita kuin läheisensä menettäneitä miksi ja mitä (olisi voinut) tehdä toisin. Mitä paremmin ymmärrämme toisaalta itsemurhaan päätyvien ajattelua, itsemurhille altistavia tilanteita sekä rakenteellisia ja kulttuurisia tekijöitä, sitä tehokkaammin itsemurhia voidaan ehkäistä. Itsemurhien historian tutkimus voi osoittaa, millaisin toimin itsemurhia on onnistuttu ehkäisemään ja millaisia väestön itsemurha-asteen kanssa korreloivia poliittisia päätöksiä ja rakenteellisia muutoksia tulisi tehdä tai välttää.

Itsemurhien historian tutkimus auttaa lisäämään tarpeellista keskustelua itsemurhista ympäröivässä yhteisössämme. Vaikka itsemurha on monille vaikea ja tunteita herättävä aihe sen läheisyyden takia, itsemurhasta on hyvä puhua avoimesti katseiden pois kääntämisen sijaan. Tämä auttaa paitsi syyllisyyden- ja vastuun kanssa painiskelevia itsensä surmanneiden omaisia surutyössään myös muita kohtaamaan itseaiheutettuun kuolemaan liittyvät ristiriitaisetkin tunteensa ja käsityk-

sensä. Lisääntyvä tieto ja itsemurhasta käyty keskustelu toivottavasti myös madaltavat kynnystä tarttua toimeen silloin, kun kanssakulkija antaa aihetta huoleen.

Lähdeluettelo

Achté, K. & Lindfors, O. & Lönnqvist, J. & Salokari M. (toim.) 1989: *Suomalainen itsemurha*. Helsinki: Psykiatrian tutkimussäätiön kirjasarja 3.

Anderson, O. 1980: Did Suicide Increase with Industrialization in Victorian England? *Past & Present* no. 86, 149–173.

Anderson O. 1987: *Suicide in Victorian and Edwardian England*. Oxford: Clarendon Press.

Ankersmit, F. R. 1989: Historiography and Postmodernism. *History and Theory* 28, 137–153.

Ariès, P. 1975: *Essais sur l histoire de la mort en Occident: du Moyen Âge à nos jours*. Pariisi: Éditions du Seuil.

Baechler, J. 1979: *Suicides*. Käänt. Barry Cooper. New York: Basic Books.

Bayet, A. 1922: *Le suicide et la morale*. Paris.

Bourquelot, F. 1841 1843: Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Age. *Bibliothèque de l École des Chartes III* (1841–1842), 539–560 & *Bibliothèque de l École des Chartes IV* (1842–1843), 242–266, 456–475.

Chambers, A. 2010: Japan: ending the culture of the 170 honourable suicide. *The Guardian* (3.8.2010). [http://www.theguardian.com/commentisfree/2010/aug/03/japan-honourable-suicide-rate]. Luettu 15.8.2014.

Durkheim, É. 1897: *Le Suicide, étude de sociologie*. Pariisi: Félix Alcan.

Fedden, H. R. 1938: *Suicide: a social and historical study*. Cheshire: The Saint Ann's Press.

Feifel, H. (toim.) 1959: *The Meaning of Death*. New York: McGraw-Hill.

Geltmaker, T. 2002: *Tired of Living: Suicide in Italy from National Unification to World War I, 1860–1915*. New York: Peter Lang, Studies in modern European history vol. 44.

Hakapää, J. 2013: Ariès ja kuoleman historia. Teoksessa M. Peltonen (toim.) *Ariès ja historian salaisuus*. Turku: Turun Historiallinen Yhdistys ry, Historia mirabilis 10, 114–133.

Healy, R. 2006: Suicide in early modern and modern Europe – Historiographical review. *The Historical Journal* 49, 903–919.

Holopainen, J. & Helama, S. & Partonen, T. 2010: Meemit ja suomalainen itsemurha. *Sosiaalilääketieteellinen aikakauslehti* 47, 174–186.

van Hooff, Anton J. L. 2000: A Historical Perspective on Suicide. Teoksessa Maris e.a. 2000, 96–123.

Houston, R. A. 2010: Punishing the Dead? Suicide, Lordship, and Community in Britain, 1500–1830. Oxford: Oxford University Press.

Jansson, A. 1998: *From Swords to Sorrow. Homicide and suicide in early modern Stockholm*. Stockholm: Acta universitatis stockholmiensis, Stockholm studies in economic history 30.

Jarrick, A. 2000: *Hamlets fråga: en svensk självmordshistoria*. Stockholm: Nordstedt.

Kushner, H. I. 1985: Women and Suicide in Historical Perspective. Signs 10, 537–552.

Lee, R. L. M. 2008: Modernity, Mortality and Re-Enchantment: The Death Taboo Revisited. *Sociology* 42, 745–759.

Lederer, D. 1997: The Dishonorable Dead: Elite and Popular Perceptions of Suicide in Early Modern Germany. Teoksessa S. Backmann & H-J. Künast & A. B. Tlusty & S. Ullmann (toim.) *Das Konzept der Ehre in der Frühern Neuzeit*. Augsburg, 347–363.

Lederer, D. 2006: Suicide in Early Modern Central Europe: A Historiographical Review. *Bulletin of the German Historical Institute London* 28, 33–46.

Lester, D. 1997: The Role of Shame in Suicide. *Suicide and Life-Threatening Behavior* 27, 352–361.

Lester, D. 2009: Memes and suicide. *Psychological Reports* 105, 3–10.

Lind, V. 1999: *Selbstmord in der Frühen Neuzeit: Diskurs, Lebenswelt und kultureller Wandel am Beispiel der Herzogtümer Schleswig und Holstein*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 146.

Luef, E. 2013: Low Morals at a High Latitude? Suicide in Nineteenth-century Scandinavia. *Journal of Social History* 46, 668–683.

MacDonald, M. 1977: The Inner Side of Wisdom: Suicide in Early Modern England. *Psychological Medicine* no. 7, 565–582.

MacDonald, M. 1986: The Secularization of Suicide 1600–1880. *Past & Present* no. 111, 50–100.

MacDonald, M. & Murphy, T. 1990: *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.

Maris, R. W. & Berman, A. L. & Silverman M. M. (toim.) 2000: Comprehensive Textbook of Suicidology. New York: The Guilford Press.

Marsh, I. 2010: *Suicide. Foucault, History and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Miettinen, R. 2015: *Suicide and the Legal Praxis. Crimes and Court Proceedings of Suicides in the Swedish Realm c. 1640–1700*. Tampere: Tampereen yliopisto, painamaton väitöskirja.

Minois, G. 1999: *History of Suicide. Voluntary Death in Western Culture*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Murphy, T. 1986: Woeful Childe of Parents' Rage': Suicide of Children and Adolescents in Early Modern England, 1507–1710. *Sixteenth-Century Journal* 17, 259–270.

Murray, A. 1998 2000: *Suicide in the Middle Ages* Vol 1–2. Oxford: Oxford University Press.

Myllykangas, Mikko 2014: *Rappeutuminen, tiedostamaton vai yhteiskunta? Lääketieteellinen itsemurhatutkimus Suomessa vuoteen 1985*. Oulu: Oulun yliopisto, Acta Universitatis Ouluensis B Humaniora 120.

Mäkinen, I. H. & Beskow, J. & Jansson, A. & Odén, B. 2002: Historical Perspectives on Suicide and Suicide Prevention in Sweden. *Archives of Suicide Research* 6, 269–284.

Nygård, T. 1994: *Itsemurha suomalaisessa yhteiskunnassa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, Studia historica Jyväskyläensia 50.

Odén, B. & Persson, B. & Werner, Y. M. 1998: *Den frivilliga döden: samhällets hantering av självmord i historiskt perspektiv*. Stockholm: Cura i samarbete med Forskningsrådsnämnden.

Ohlander, A-S. 1986: *Kärlek, död och frihet. Historiska uppsatser om människovärde och livsvillkor i Sverige*. Stockholm: Norstedts.

Salmela, A. 2011: Järkensä menettäneet henkensä hukanneet. Mielenhäiriöt naisten itsemurhien selittäjänä 1800-luvun lopun Suomessa. *Hybris* 3/2011, artikkeli nro. 1.

Schmitt, J. C. 1976: La suicide au Moyen Age. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations – Année 31*, 3–28.

Schär, Markus 1985: *Seelennöte der Untertanen: Selbstmord, Melancholie und Religion im Alten Zürich, 1500–1800*. Zürich: Chronos.

Snyder, T. L. 2007: What Historians Talk About When They Talk About Suicide: The View from Early Modern British North America. *History Compass* 5, 658–674.

Sprott, S. E. 1961: *The English Debate on Suicide: From Donne to Hume*. Chicago: Open Court.

Stack, S. 2000: Work and the Economy. Teoksessa Maris e.a. 2000, 193–221.

Stevenson, S. J. 1987: The rise of suicide verdicts in south-east England, 1530–1590: the legal process. *Continuity and Change* 2, 37–75.

Stevenson, S. J. 1987b: Social and economic contributions to the pattern of 'suicide' in south-east England, 1530–1590. *Continuity and Change* 2, 225–262.

Titleman, D. & Oskarsson, H. & Wahlbeck, K. & Nordentoft, M. & Mehlum, L. & Jiang, G. X. & Erlangsen, A. & Nrugham, L. & Wasserman, D. 2013: Suicide mortality trends in the Nordic countries 1980–2009. *Nordic Journal of Psychiatry* 67, 414–423.

UN News Center 10.9.2009: More people die from suicide annually than from violent acts – UN health officials. *UN News Center* (10.9.2009). [http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=32016&Cr=mental+health&Cr1]. Luettu 5.5.2013.

Vandekerckhove, L. 2000: *On Punishment. The Confrontation of Suicide in Old-Europe*. [Van straffen gesproken, De bestraffing van zelfdoding in het oude Europa, 1985]. Käänt. Tom Horan ja Edmundo V. Guzman. Leuven: Leuven University Press, Samenleving Criminaliteit & Strafrechtspleging 19.

Verkko, V. 1951: *Homicides and Suicides in Finland and their Dependence on National Character*. Kööpenhamina: Scandinavian Studies in Sociology 3.
Vovelle, M. 1974: *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort au XVIIe et XVIIIe siècles*. Pariisi: Gallimard.
Watt, J. R. 2001: *Choosing Death: Suicide and Calvinism in Early Modern Geneva*. Kirksville: Truman State University Press, Sixteenth century essays & studies.
Watt, J. R. 2004: Toward a History of Suicide in Early Modern Europe. Teoksessa J. R. Watt (toim.) *From Sin to Insanity. Suicide in Early Modern Europe*. New York: Cornell University Press, 1–8.

JALOROTUISUUDEN JUURILLA
Ihminen ja hevonen

Tiina Miettinen & Hilja Toivio

Genealogian eli sukututkimuksen merkitystä historiassa ei voi vähätellä, sillä suvulla on aina ollut historiassa väliä, sekä ihmisillä että hevosilla. Nykyisin sukutaulujen tekeminen nähdään ihmisten kohdalla lähinnä harmittomana harrasteena, mutta sitä se ei ollut keskiajalla eikä seuraavinakaan vuosisatoina. Esivanhempien tutkiminen tähtäsi rodunjalostusajatteluun etenkin aatelis- ja ruhtinassukujen keskuudessa, ja sen jälkeen myös kotieläinten jalostuksessa. 1800-luvulla ihminen pyrki muokkaamaan kotieläinten ominaisuuksia uudella puhtaisiin eläinrotuihin perustuneella jalostusteorialla, minkä seurauksena rodunjalostusajattelusta tuli modernin kotieläinjalostuksen perusta.

Ihmisten jalostuksesta eläinten jalostukseen

Kansainvälisessä historiantutkimuksessa on pitkään nähty eläinten merkitys ihmisen historiassa.[1] Myös Suomessa eläimiä on tutkittu useilla eri tieteenaloilla, ja niiden historiasta on julkaistu populaariteoksia, mutta Suomen historiatieteen kentässä eläinten merkitystä ei

1 Esimerkiksi arvostettu ympäristöhistorian tutkija Harriet Ritvo on tutkinut eläimiä yli 30 vuoden ajan. 2010-luvulla voidaan käyttää termiä ”the animal turn”, jolla Ritvo kuvaa tieteen laajaa kiinnostusta eläimiin. Ritvo 2007: 119; Ritvo 2010: 1.

ole vielä kokonaan tunnustettu. Historian tutkimisella ja tuloksista kirjoittamisella on kuitenkin suuri merkitys sille, miten ja millaiseksi miellämme historian. Koska eläimiin liittyy taloudellisia, kulttuurisia, sosiaalisia ja poliittisiakin ulottuvuuksia, niiden kautta voidaan tarkastella aiemmin tutkittuja teemoja uusista näkökulmista ja laajentaa historiantutkimuksen tarjoamaa kuvaa menneisyydestä.

Parhaillaan julkisuudessa keskustellaan geenimanipuloitujen elintarvikkeiden mahdollisuuksista vastata ruoan niukkuuden ongelmaan. Tässä artikkelissa kuitenkin osoitetaan, ettei ihmisen halu vaikuttaa eläinten – kuten ei ihmistenkään – geeniperimään ja ominaisuuksiin ole ajatuksena uusi. Sillä on paljon uusinta geeniteknologiaa vanhempi historia. Eläinten ominaisuuksien hallinta nousi keskeiseksi 1800-luvun Euroopassa levinneessä kansainvälisessä kotieläinten jalostusliikkeessä, jonka yksi keskeinen osatekijä oli eläimen sukutausta. Ihmisten kohdalla sukutaulu oli nähty jo pitkään aatelin arvonmittana. Siksi aatelissukuiset alkoivat 1700-luvulla kiinnittää huomiotaan yhä enemmän myös kotieläintensä taustaan.

Artikkelissa yhdistämme uudella tavalla hevoset, eläinjalostuksen, sukututkimuksen ja yhteiskunnan eliitiksi mielletyn aatelin. Näin syntyy kiehtova kokonaisuus, jollaista olisi mahdoton saada aikaan perinteisemmällä tutkimusnäkökulmalla. Artikkelin ensimmäisessä osassa syvennytään sukututkimuksen historiaan ja sukutaustan merkitykseen Euroopassa keskiajalta 1700-luvulle. Tuona ajanjaksona kuninkaalliset ja aateli alettiin nähdä omana ihmisrotunaan, joka oli osa Jumalan säätämää yhteiskuntajärjestystä, mutta samalla vuosisatoja kestäneen jalostuksen tulosta. Ylhäistä verenperintöä haluttiin suojella laeilla, jotka estivät avioliiton alempiarvoisten kanssa. Ideologisella tasolla kyse siis oli suvun jalostustavoitteesta, joka myöhemmin siirrettiin koskemaan myös aateliston omistamia kotieläimiä.

Toisessa osiossa tarkastellaan hevos- ja yleensä kotieläinjalostuksen prosessia, jossa suvulle ja sukutaulun historialle annettiin syvä kulttuurinen ja taloudellinen merkitys. Suvusta tuli yksi eläinjalostuksen keskeinen tekijä, ja jalostuksen muita tavoitteita olivat esimerkiksi eläimen

koon tai muiden ominaisuuksien parantaminen. Artikkelissa eläinjalostusta tarkastellaan suvun merkityksen näkökulmasta, johon myös jalostuseläinten rekisteri eli kantakirja kytkeytyy. Samalla kun selvitetään jalostuksen ja eläimen sukutaustan merkityksen yhteys, paljastuvat sen laajat vaikutuspiirit sekä yllättävät yhtäläisyydet yhteiskunnan eliittiin. Suvun, ja sen tuntemisen huomattava merkitys tulee esiin niin ihmisten kuin eläinten jalostuksesta. Samalla osoitetaan eräs kotieläinten historian tutkimuksen tarjoama – kansainvälisesti tutkittu, mutta Suomessa uusi – yhteys ihmisen historiaan: hevosjalostuksen yhtäläisyydet erityisesti aateliston harjoittamaan määrätietoiseen jalostukseen, sukupuun ja polveutumisen vaalimiseen sekä jalouteen liittyvien mielikuvien tuottamiseen.

Jesajan puusta agnaattiseen sukukäsitykseen

Idea synnynnäisestä ja periytyvästä jalosukuisuudesta esitettiin ensi kerran jo 1280-luvulla espanjalaisen ritarin Ramon Llullin kirjassa, jonka kantavana ideana oli periytyvä ritarius yhdistettynä varallisuuteen, joka takasi ritarille soveliaan elämäntavan.[2] Tutuksi tullut käsite ”siniverisyys” lanseerattiin kuitenkin vasta 1830-luvulla Englannissa. Se oli suora käännös espanjankielisestä sanaparista *sangre azul*, jota oli aikoinaan käytetty Espanjan vaaleaihoisesta ylhäisöstä erotuksena tummempi-ihoisiin maureihin ja juutalaisiin.[3]

Keskiajan kuluessa eurooppalaisen aateliston keskuuteen vakiintui agnaattinen polvetumiskäsitys, jossa korostettiin henkilön mieslinjaista polveutumista isästä poikaan. Sen yhtenä mallina oli Raamatun Vanhan Testamentin Jesajan kirjan profetia, jonka tulkittiin viittaavan Jeesukseen: ”Mutta Iisain kannosta puhkeaa virpi, ja vesa versoo hänen juuristansa” (Jes 11:1). Tähän vertaukseen liitettiin Matteuksen ja

2 Wasling 2008: 7.
3 Ks. esim. Kautsky 1982: 206–207.

Luukkaan evankeliumeissa mainitut Jeesuksen esi-isät, ja näin länsimainen näkemys sukupuusta oli syntynyt. Keskiaikaisissa maalauksissa sukupuu kasvoi nukkuvan Jesajan kyljestä ja sen oksiston lehviin oli kuvattu Kristus ja hänen esivanhempansa. Kirkkotaiteessa "Jesajan puu" kuvattiin jo 1000-luvulta lähtien niin lasimaalauksiin kuin muuallekin. Suomessa se löytyy 1500-luvun alun kalkkimaalauksina Hattulan ja Lohjan kirkkojen seiniltä.

Euroopan vanhimmissa säilyneissä kuninkaallisissa genealogioissa sukulinjat kuvattiin kuten Jesajan puussa: Suvun päälinja eteni runkona, josta esivanhempien kuvat tai nimet versoivat oksina ja lehtinä. Sukulinjan alku oli kuninkailla jumalallista alkuperää. Kantaisät johdettiin mieluusti pakanallisiin jumaliin, jotka miellettiin sankarillisina esi-isinä, joita ymmärtämättömät ihmiset olivat palvoneet. Sukulinjan pyhyyden vaaliminen ja sen jatkuvuuden turvaaminen koettiin tärkeäksi. Samalta ajalta on säilynyt frankkien nk. Saalilainen laki, jonka mukaan miespuolinen perijä syrjäyttää aina naispuolisen perijän.[4] Se toteutui puhtaimmillaan Saksan valtakunnassa ja erityisesti Ranskassa, jossa ei koskaan ole ollut hallitsevaa kuningatarta. Naisen taustalla ja nimellä ei ollut varhaisissa genealogioissa merkitystä eikä aina avioliitollakaan. Tärkeintä oli saada miespuolinen perijä – avioton tai aviolapsi.

Vanhimpia Euroopassa säilyneitä kuninkaallisia genealogioita ovat frankkien piispan Gregorius Toursilaisen kokoama *Regum Merowingorum Genealogia*, joka periytyy 500-luvulta sekä vastaavat teokset Frankkien ja Karolingien dynastioista.[5] Genealogiat olivat samalla historiankirjoitusta ja kronikointia, sillä ajan kulku jäsentyi hallitsijasuvun mukaan. Samalla ne perustelivat sitä, miksi jokin maa-alue

---

4 Laki on muotoiltu luultavasti kuningas Klodovikin toimesta vuosien 507–511 välillä. Ks. "Salic Law." *Encyclopaedia Britannica*. *Encyclopaedia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc., 2014. (http://www.britannica.com/EBchecked/topic/519149/Salic-Law, luettu 8.10.2014).

5 Monumenta Germaniae Historica, Tomus II. (Toim. Georgius Henricus Pertz.) Hannover 1828. Sisältäen *Regum Francorum Genealogiae* s. 304–307, *Regum Merowingorum Genealogia* s. 307, *Domus Carolingicae Genealogiae* s. 312–313.

ja sen hallinta kuului juuri tietylle sukulinjalle. Sukutaulua tarkoittava englanninkielinen termi *pedigree* syntyi 1400-luvulla ranskankielen sanoista *pied de grue*, joka tarkoittaa kurjen jalkaa. Britannian keskiaikaisissa sukutauluissa suoran pääsukulinjan lähtöhenkilöstä erkani jälkeläisiin pitkät suorat viivat, jolloin syntynyt kuvio muistutti aikalaisten silmissä kurjen jalkaa.[6]

Saalilaisen lain määrittämässä tiukan patrilineaarisessa sukukäsityksessä keskiöön alkoivat kaikesta huolimatta nousta naiset. Heidän kauttaan saatiin tärkeitä sukuyhteyksiä sekä tarvittaessa myös oikeutus haluttuun maaomaisuuteen. Niinpä esi-isille voitiin tahallisesti keksiä olemattomia vaimoja ja tyttäriä. Frankkien virallisiin genealogioihin lisättiin 800-luvulla pari sataa vuotta aiemmin eläneelle merovinkikuningas Chlothar II:lle tytär nimeltä Blithild, jonka väitettiin avioituneen gallo-roomalaisen senaattorin Anspertin kanssa. Avioliitosta merkittiin syntyneeksi Metzin piispan Pyhän Arnulfin isä. Tätä kautta ”Blithild” oli siis Pippin Heristalilaisen esiäiti, mikä aikalaisten katsannossa oli oikeuttanut hänet merovinkikuninkaiden syrjäyttämiseen. Pippin Heristalilaisen avioton poika Kaarle Martel oli Kaarle Suuren isoisä, joka tahallisesti väärennetyn genealogian avulla pystyi paremmin perustelemaan valtaansa.[7]

Ensimmäiset brittiläiset sukulinjat esitti munkki Beda vuoden 731 tienoilla teoksessaan *Ecclesiastical History of the English Peoples*. Laaja *The Anglian collection* sisältää Brittein saarten lukuisten pienten kuningaskuntien hallitsijaluetteloita, joihin aatelissuvut myöhemmin johtivat sukujuurensa. Sukulinjan tarkka tuntemus lujitti maanomistusta: esimerkiksi saksilaissyntyinen Cerdic vaati 1100-luvulla Caithnessin Humbertin omistamaa maata perintömaakseen sillä perusteella, että kuului omien sanojensa mukaan ”Hengistin linjaan”.[8] Kantaisä Hengist oli myyttinen germaanihahmo, joka tarinan mukaan

6 Sharpe 2011: 51.
7 Wood 2004: 234–237, 242–243.
8 Grouch 2002: 19–20.

oli johdattanut anglit, saksit, friisit ja juutit valloittamaan Brittein saaria 500-luvulla.

Aatelin kantakirja

Varhaiskeskiajalla saman perheen poikien katsottiin olevan perimyksen suhteen tasavertaisia ja peritty maa-alue jaettiin kaikkien poikien kesken, mistä seurasi usein veljesriitoja. Niinpä ylhäisön piirissä alkoi jo 1100-luvulla vakiintua tapa suosia vanhinta poikaa. Primogenituuri tarkoitti käytäntöä, jossa koko omaisuus pyrittiin siirtämään jakamattomana vanhimmalle pojalle. Naimakauppojen avulla pyrittiin lisäämään suvun omaisuutta, joka alkoi muodostua tärkeämmäksi kuin sukukuntien väliset liitot. Tästä syystä naisten merkitys genealogiassa yhä vain kasvoi keskiajalla ja uuden ajan alussa. Avioliitosta, tuli yksilön kannalta yhä tärkeämpi, ja aateli alkoi sulkeutua omaksi ryhmäkseen.[9] Ylhäisö pyrki 1500-luvulta alkaen yhä tiukemmin "jalostamaan" omaa säätyään kieltämällä avioitumisen muiden kuin toisten aatelisten kanssa. Samalla kielto suojasi maaomaisuuden pirstoutumista.

Aatelissäädyn sulkeutumiselle oli kuvaavaa esimerkiksi Venetsiassa vuonna 1506 voimaan tullut laki, jossa ylhäissyntyiset miehet, heidän vaimonsa ja poikansa merkittiin Kultaisiin kirjoihin (*Libri d'Oro*). Jo tätä ennen oli määritelty tarkoin, millainen nainen ei kelpaa aatelismiehen vaimoksi tai äidiksi. Alempisäätyinen puoliso saattoi estää jälkeläisiä pääsemästä aatelissäätyyn.[10] Vastaavia sopimuksia solmittiin myös muualla suojaamaan aatelisäädyn veren "puhtautta". Ruotsissa vuoden 1622 kuninkaallisessa privillegiokirjeessä annettu pykälä kielsi aatelisneitoja avioitumasta aatelittoman miehen kanssa ilman naittajan lupaa. Samoin kiellettiin aatelismiehen ja aatelittoman naisen lapsilta oikeus

9 Lehtonen 1997: 149; Nicholas 2009: 210–211.
10 Korpiola 2007: 157.

aatelisarvoon sekä isänperintöön, joka jäisi miehen aatelisille sukulaisille.[11]

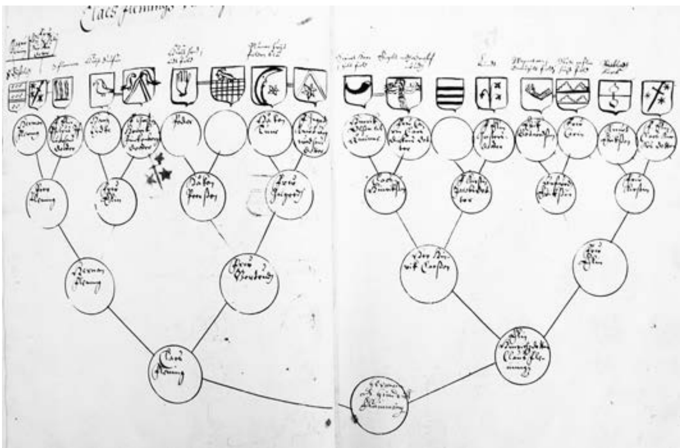
Esivanhempien tarkka rekisteröinti yleistyi 1500-luvun kuluessa. Kehitys johti siihen, että osassa Eurooppaa sukutaulusta alkoi muodostua aateluuden kantakirja eli todistus (*pedigree*), joka todisti henkilön aateluuden viidessä polvessa. Sille vakiintui Ranskassa nimitys *Seize Quartiers*. Rintarinnan kehittyneet heraldiikka ja genealogia liitettiin *seize quartiers*issa lopullisesti yhteen, sillä nimien lisäksi kaavio sisälsi sukulinjojen aatelisvaakunat, joilla oli nimiä suurempi merkitys: henkilön jokaisen esivanhemman tuli olla aatelinen, jotta veren jalous toteutui. Kaavio vaadittiin molemmilta aviopuolisoilta, jotta jälkeläiset olisivat vielä entistäkin jalosukuisempia. Todellinen jaloverisyyden huipentuma oli *Trente Deux Quartiers* -kaavio, josta löytyi peräti 32 aatelista sukulinjaa ja vaakunaa kuudessa polvessa.[12]

Seize Quartiers -kaavio perustui itävaltalaissyntyisen vapaaherran Michael Eytzingerin vuonna 1590 julkaisemaan opaskirjaan *Thesaurus principum hac aetate in Europa viventium*, joka levisi eurooppalaisen aateliston keskuuteen. Eytzingerin kehittämässä *Ahnentafel*-järjestelmässä esitetään lähtöhenkilö numerolla 1 ja sen jälkeen hänen 31 numeroitua esivanhempaansa viidessä polvessa.[13] Polveutumisen numeroimista ja sukupolvien esittämistapaa kehitti edelleen espanjalainen fransiskaanimunkki Jerónimo de Sosa, joka julkaisi vuonna 1676 Villafrancan ylhäisaatelista sukua esittelevän teoksen. Lähtöhenkilön oli markiisi Don Fadrique Álvarez de Toledo y Ponce de León (1635–1707) ja hänen 31 esivanhempaansa. Don Fadriquen viisipolvisen kaavion jälkeen seurasi jokaisesta hänen 31 esivanhemmastaan omat erilliset sukukaaviot.[14]

Hienostuneimpia *Seize Quartiers* -kokoelmia oli ranskalaisen Jean de Labourerin teos vuodelta 1683, joka esitteli Ranskan kuninkaiden

11 Ylikangas 1967: 117. Käytännössä lain valvonta ja toteutuminen ei täysin onnistunut.
12 Miettinen 2011: 98–101.
13 Eytzinger 1590: 146–147.
14 de Sosa 1676: 41.

sukutaulut sekä *Ancien Régime*'n päämiesten viiden polven sukukaaviot. Lisäksi kirjasta löytyi piirroskuvina sukulinjojen 16 vaakunaa. Painotus oli heraldiikassa, ei henkilöiden elämänvaiheissa.[15] Kaavioiden eli kantakirjojen avulla vanha aateli teki eroa vasta-aateloituihin sukuihin, mikä selittää osaltaan *Seize Quartiers* -tyyppisen tutkimuksen pohjoismaissakin. Vain hyvin harva ruotsalainen aatelismies kykeni esittämään 16 aatelista esivanhempaa, koska sukulinjojen dokumentointi oli ollut keskiajalla vähäistä. Sukujen varhaisvaiheet olivat usein hämärän peitossa eikä esivanhempia yksinkertaisesti pystytty jälkikäteen selvittämään. Korvatakseen tätä puutetta esimerkiksi Brahe-suku pyrki todistamaan polveutumisensa Pyhästä Birgitasta, jonka sukupii-



Kuva 8
Turun hovioikeiden presidentti Jöns Kurck laati 1600-luvun alussa "Finska Släktbok" -nimisen käsikirjoituksen, jossa suomalaisille aatelisille pyrittiin löytämään 16 aatelista esivanhempaa. Kuvassa Herman ja Henrik Flemingille laadittu seuze quartiers.
Lähde: Ruotsin valtionarkisto, Genealogica 38. Kuva: Tiina Miettinen.

15 de Labourer 1683.

riin monet muutkin ruotsalaiset aatelismiehet pyrkivät jäljittämään sukulinjojaan.[16] Katolisesta naispyhimyksestä tulikin reformaation jälkeen merkittävä hahmo ruotsalaisessa aatelisgenealogiassa.

Turun hovioikeuden presidentti Jöns Kurck tunsi erityisen hyvin eurooppalaisen genealogian ja pyrki laatimaan 1630-luvulla suomalaisille aatelismiehille täydellisiä *seize quartiers* -sukukaavioita. Niinpä Ruotsin valtionarkistossa säilytettävä Finska Släktbok on kiinnostava ja samalla harvinainen esimerkki pyrkimyksestä eurooppalaistyyliseen *Seize Quartiers* -genealogiaan. Tosin suurin osa kirjassa esitetyistä 16 esivanhemman kaavioista on jäänyt pahoin vajaiksi, mikä kertoo tavoitteen mahdottomuudesta. Jöns Kurck sai koottua itselleen täydellisen *Seize Quartiersin* – joskin muutama vaakuna sukulinjoineen on hyvin vahvasti kyseenalainen.[17]

*Burke's Peerage*n voittokulku

Brittein saarilla ja pohjoismaissa *Seize Quartiers* ei koskaan saavuttanut samaa asemaa kuin Manner-Euroopassa. Siihen oli keskeisenä syynä se, että arvonimi ja jakamaton maaomaisuus periytyivät vain vanhimmalle pojalle toisin kuin Ranskassa ja Saksan alueella. Ranskassa aateluus periytyi kaikille pojille, mutta arvonimi ei. Aatelisten määrä ei siis Britanniassa kasvanut, vaan pysyi samana tai jopa väheni. Se piti sukujen statuksen korkealla. Perheiden nuorempien poikien jälkeläiset olivat väistämättä alenevassa säätykierrossa eivätkä välttämättä avioituneet aatelisten kanssa. Heille vaimon tärkein ominaisuus oli varallisuus eikä aateluus, ja vauras porvari taas naitti mieluusti tyttärensä aatelismiehelle. Niissä Euroopan maissa missä aateliset arvonimet periytyivät kaikille pojille, aatelisten määrä pysyi korkeana mikä helpotti huomattavasti *Seize Quarties* -vaatimuksen toteutumista jalosukuisuuden todisteena.

16 Liedgren, Jan. Margareta Clausdotter, (http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/9101, Svenskt biografiskt lexikon. Luettu 13.11.2014).
17 SRA Genealogica. Vol 38. Finska adelns släktbok. H.12.

Englannissa ja Skotlannissa aatelisarvot olivat edenneet vuosisatoja vain päämieslinjassa, eikä todisteeksi tarvittu kaikkien viiden sukupolven esivanhempien aateluutta. Lisäksi Skotlannin paronit ja jaarlit katsoivat olevansa kuninkaallista sukulinjaa, mitä oli vaadittu todisteeksi aatelisen arvonimen myöntämiseen. Kuninkaallinen alkuperä näkyi jo 1600-luvulla sukujen heraldisissa tunnuksissa. Täyttä *Seize Quartiers*'ia voitiin tavoitella ja siihen päätymistä toki arvostettiin, mutta esimerkiksi Sir Thomas Innes of Learney vertasi sitä 1900-luvun alussa hieman ylimieliseen sävyyn karjanjalostukseen.

Toki aatelinen puoliso oli tärkeä, mutta ei silti välttämätön. Tultaessa 1800-luvun lopulle, brittiaristokratia turvasi olemassaolonsa ja linnansa naimalla amerikkalaisten miljonäärien tyttäriä. Niinpä katse keskittyi yhä enemmän suvun mahdollisimman vanhaan mieslinjaan, jota aateliton vaimokaan ei pystynyt himmentämään. Brittein saarilla heraldikot ja genealogit korostivat omaa järjestelmäänsä määrittämään henkilön jalosukuisuutta. Sir Bernard Burken mukaan Englannissa aateluuteen on aina riittänyt lineaarinen isästä poikaan tai perijättäreen jatkuva sukulinja. Haastavasti hän kysyi, että kuka edes uskaltaa kyseenalaistaa sellaisten herttuallisten sukujen kuin Douglas ja Hamilton jalon syntyperän vedoten muka puuttuvaan *Seize Quartiersiin*.[18]

Brittein saarilla kehittyikin oma tapansa kuvata sukutietoja 1800-luvulla. Irlantilainen aatelismies John Burke kehitti kalenteri-tyyppisen tavan koota polveutumistietoa aatelisperheistä ja sen elävistä jäsenistä. Hänen teoksensa *Genealogical and Heraldic Dictionary of the Peerage and Baronetage of the United Kingdom* julkaistiin ensi kerran vuonna 1826 ja siinä esiteltiin aatelissuvut matrikkelimaisina sukutauluina, joissa selvitettiin miespuolisten henkilöiden asema, ura, puoliso ja lapset. John Burken poika Bernard jatkoi isänsä työtä. Teoksen nimeksi vakiintui lyhyesti *Burke's Peerage*. Mullistava idea oli se, että teos uusittiin täydennettynä säännöllisin väliajoin. Näin se toimi ajan tasalla olevana ”opaskirjana”, jonka avulla voitiin nopeasti

18 Burke 1884: xxiv.

selvittää niin uusien naapurien kuin sulhas- tai morsianehdokkaiden taustat sekä ennen kaikkea se, kuuluiko vieras perhe herrasväkeen vai nousukkaisiin. *Burke's Peerage* ja *Burke's Landed Gentry* -teossarjoista tuli suosittuja ja malli kopioitiin nopeasti kautta Euroopan. Suomen Ritarihuone aloitti *Burke's Peerage* -tyyppisen Aateliskalenterin julkaisemisen vuonna 1855. Samaa mallia noudattavat tänä päivänä lukuisat sukututkimusharrastajien julkaisemat sukukirjat.

Jalosukuisuuden musta kääntöpuoli

Aatelisto vaali sukuperintöään niin sukukirjojen lisäksi sukutarinoiden ja esivanhempien muotokuvien avulla. Sukuraamatut ja monet sukukalleudet samoin kuin koko elämäntapa pyrittiin siirtämään seuraavalle sukupolvelle. Aatelisen elämäntavan noudattaminen oli tärkeää, sillä juuri se erotti jalosukuiset rahvaasta.[19] Elämäntavalla pyrittiin myös ylläpitämään myyttiä aatelistosta omana ihmisrotunaan. Ihminen ei millään ansioillaan voinut saavuttaa eikä ostaa vereensä jaloutta, vaan sen ratkaisi ainoastaan syntyperä. Vaatimus jaloverisyyden säilymisestä alkoi rajata yhä tiukemmin varsinkin eurooppalaisten ruhtinaiden aviopuolison valintaa. Yksikin puuttuva ruhtinaallinen tai aatelinen esivanhempi saattoi olla ongelma. Vaatimus 16 aatelisesta sukulinjasta saavutti huippunsa 1700-luvulla, jolloin Preussin kuningas Fredrik Suuri alkoi vaatia hovimiehiltään täydellisiä viiden polven aatelisia sukutauluja (*Ahnentafel*).

Jaloverisyyden kääntöpuoli olivat sukulaisavioliitot, joilla pyrittiin turvaamaan aatelisveren puhtaus, maaomaisuus ja valta. Surullisin esimerkki oli Espanjaa 1600-luvulla hallinnut Habsburgien sukuhaara. Poliittiset tekijät yhdistettynä haluun pitää valta pienen piirin käsissä johtivat Habsburgit useassa sukupolvessa hyvin läheisiin sukulaisavioliittoihin. Ne eivät olleet vain serkusten välisiä avioliittoja, vaan avio-

19 Ilmakunnas 2011: 113.

liittoja solmittiin jopa enojen ja sisarentyttärien välillä. Sen seurauksena Espanjan Habsburgien viimeinen kruununperillinen Kaarle II oli sekä fyysisesti että psyykkisesti pahoin vammautunut, koska hänen geneettinen perimänsä oli kutistunut muutamassa sukupolvessa olemattomaksi. Habsburg-sukua pidetäänkin eräänlaisena koelaboratoriona sille mitä seurauksia pitkään jatkuneilla sukulaisuusavioliitoilla on yksilön perimälle.[20]

Ongelmat eivät koskettaneet yksin Espanjan sukuhaaraa, vaan myös Itävaltaa hallinneita Habsburgeja. Vuosien 1450–1750 välillä koko Habsburgien laajassa sukupiirissä solmittiin neljä avioliittoa sedän ja sisarentyttären välillä, kaksi avioliittoa tuplaserkkujen välillä, yhdeksän serkusten välistä avioliittoa sekä useita kymmeniä pikkuserkkujen ja muiden sukulaisten välisiä avioliittoja.[21] Habsburgit jatkoivat sukulaisuusavioliittojen perinnettä Itävallassa edelleen 1800-luvulla. Keskenään serkuksia olleiden Itävallan keisari Frans Josefin ja keisarinna Elisabetin pojan arkkiherttua Rudolfin henkistä epävakaisuutta ja rakastajattaren kanssa tehtyä kaksoisitsemurhaa vuonna 1889 pidettiin aikakaudella yleisesti heikentyneen verenperinnön syynä.[22]

Myyttiä ja mielikuvia kuninkaallisista ja aatelisista erilaisena ihmislajina ylläpidettiin myös saduissa ja kaunokirjallisuudessa. Toisaalta puhtaan aatelista sukutaustaa pidettiin hyvyyden, jalouden ja hienostuneisuuden takeena, joka erotti ylhäissyntyisen rahvaasta silloinkin, kun tämä päätyi syystä tai toisesta köyhiin oloihin. Aatelinen oli aina kasvonpiirteiltään kaunis ja jalo, mutta sen lisäksi myös hienokäytöksinen ja sivistynyt, mikä kumpusi verenperinnöstä eikä olosuhteista. Toisaalta nouseva vauras keskiluokka alkoi nähdä aateliset sukulaisavioliittojen rappeuttamana degeneroituneena väestöryhmänä, jonka keskuudessa kaikenlaiset paheet ja siveettömyys saivat yhä kasvavaa valtaa.[23]

20 Gonzalo, Ceballos & Quinteiro 2008.
21 Cebellos & Alvarez 2013: 111, 114–121.
22 Ks. esim. Moll 2008: 300–301.
23 Ks. lisää Vuorinen 2001.

Degeneroituneen aatelin vastapainona terve, talonpoikainen ja ”maatiainen” kansa, alettiin mieltää kansakunnan keskeisimpänä voimavarana, jota oli syytä edelleen parantaa ja jalostaa. Terveyden ja siveellisyyden vaatimus ihmissukujen verenperinnössä, johti uudenlaisiin jalostustavoitteisiin ja genealogisiin selvityksiin. Ihmiskunnan henkisten voimavarojen rappeutumista alettiin pelätä 1800-luvun kuluessa, mikä johti rotuhygienian eli eugeniikan syntyyn 1900-luvun alussa. Rikollisuuden, samoin kuin sairauksienkin katsottiin periytyvän, joten puolisonvalintaan tuli kiinnittää huomiota. Terveyden ja ennen kaikkea ”valkoisen rodun” suojeleminen ajautuivat lopulta vaaralliseen kehityskulkuun, jonka pahimmat jäljet paljastuivat toisen maailman sodan lopulla Natsi-Saksan keskitysleireiltä.[24]

Hevoskantakirjan synty Isossa-Britanniassa vuonna 1791

Ihminen on pitänyt kotieläimiä tuhansia vuosia. Kotieläimet lisääntyivät vapaasti laumoissa, mutta paikallisia eläimiä risteytettiin myös ulkomailta tuoduilla eläimillä. Vuosisatojen ajan eläinjalostus nähtiin taiteena, jossa eläimiä jalostettiin sattumanvaraisesti ulkomuodon perusteella. 1700-luvun lopulla englantilaisen täysiverihevosen jalostuksesta alkoi kansainvälinen liike, joka levisi Euroopassa mullistaen koko eläinjalostuksen. Ihminen alkoi nyt määrätietoisesti pyrkiä hallitsemaan kotieläintensä jälkeläisten ominaisuuksia.[25]

Maailman kuuluisin kilpahevonen, englantilainen täysiverihevonen on rotuna vanha. Vielä 1700-luvun alussa se ei kuitenkaan muistuttanut modernia rotunsa edustajaa. Isoon-Britanniaan tuotiin etenkin Lähi-Idän aavikoilla jalostettuja hevosia, kuten arabeja, berberihevosia ja turkkilaisia hevosia. Englantilainen täysiverinen luotiin risteyttämällä näitä nopeudeltaan ylivoimaisia oriita ja paikallisia tammoja. Kaikkien

24 Aihepiiriin löytyy lyhyt johdatus esim. Hietala 2009: 14–19.
25 Yleistä eläinjalostuksen historiasta. Ks. esim. Derry 2003.

nykyisten englantilaisten täysiverihevosten esi-isät voidaankin jäljittää vähintään yhteen rodun 1600-luvun lopulla ja 1700-luvun alkupuolella syntyneestä kolmesta kantaoriista: Godolphin Arabian, Byerley Turk ja Darley Arabian.[26] On kuitenkin esitetty, että Euroopan ulkopuolella oli kerätty jo paljon niitä aikaisemmin tietoja hevossuvuista. Esimerkiksi arabihevosten sukutietoja oli säilytetty suullisena perimätietona, mutta kielimuurin takia tietoja ei osattu hyödyntää: kuuluisat oriit nimettiin alkuperämaansa ja brittiläisen omistajansa mukaan.[27]

Julkisten tietolähteiden määrän kasvu 1700-luvun Isossa-Britanniassa valmisteli hevosjalostuksen kulttuurista käännettä, kun kilpaurheilumaailmassa esiintyi yksittäisiä yrityksiä julkaista hevosten tietoja. Kotieläinjalostuksen historian merkittävin käänne sai alkunsa juuri brittiläisestä laukkaurheilusta. Vuonna 1791 käännettiin uusi historianlehti Euroopan hevos- ja koko kotieläinjalostuksessa. Tällöin julkaistiin ensimmäinen kantakirja englantilaiselle täysiverihevoselle, *the General Stud Book*. Tähän jalostuseläinten rekisteriin merkittiin hevosen syntymäaika, väri, sukupuoli, kasvattajan nimi ja tammojen varsat. Lisäksi kantakirjaan merkittiin hevosen sukutiedot, joita oli yleensä saatavilla puolen vuosisadan ajalta. *The General Stud Book* oli ensimmäinen virallinen eläinten sukutaulujen luettelo, ja se nosti eläimen suvun täysin uuteen merkitykseen jalostuksessa.

Laukkakilpailuita oli aluksi pidetty enemmän sotilaallisista syistä kuin urheilun tai muodin näkökulmista. Kantakirja kytkeytyi kilpailuiden dramaattiseen muutokseen ja modernin laukkaurheilun syntyyn 1700-luvulla, jolloin siirryttiin vanhempien hevosten pitkiltä kilpailumatkoilta nuorten hevosten sprinttikilpailuihin. Nyt hevosen kilpailuoikeuden kannalta ja hevoshuijausten välttämiseksi oikea arvio sen iästä sekä ylipäätään hevosen identifiointi nousivat tärkeiksi. Paljon

26 Russell 1986: 93–101; Bracegirdle 1999: 23–24; Clutton-Brock 1992: 172–174; Derry 2006: 31–32.
27 Russell 1986: 105; Ritvo 2010: 167; Derry 2003: x.

rahaa ja ylpeyttä oli pelissä, kun ensimmäiset viralliset tiedot hevosten suvuista julkaistiin.[28]

Jalostuskulttuurin totaalinen käänne – suku hallitsevaan asemaan

Englantilaisen täysiverihevosrodun luominen osoitti, että ihminen pystyi muokkaamaan hevosrodun ominaisuuksia. Samalla suvun merkitys oli noussut kotieläimistä ensimmäisenä esiin hevosjalostuksessa. 1700-luvulla kantakirjan lisäksi oli kuitenkin löydetty myös muita keinoja hallita kotieläinten ominaisuuksia. Karjanjalostuksen merkittävä uudistaja oli brittiläinen maanviljelijä Robert Bakewell (1725–1795), joka tutki jalostuseläintensä jälkeläisten ominaisuuksia. Bakewell ei paljastanut eläintensä sukupuita, vaan vaali jalostuksensa mysteeriä. Karjanjalostuksen innovaattoreille yksilön ominaisuudet näyttäytyivät sukua ja sen puhtautta tärkeämpinä.

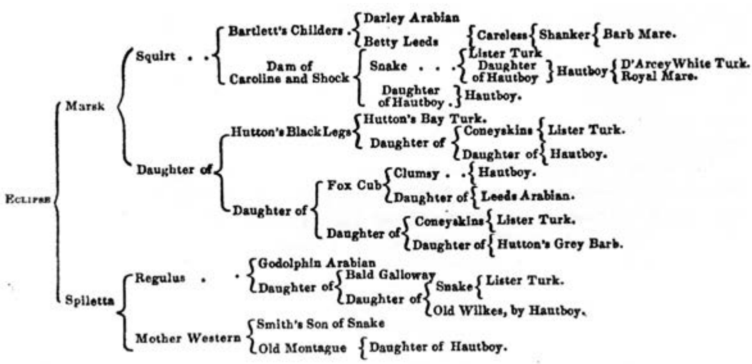
Uusi puhtaan rodun jalostusteoria syntyi, kun karjanjalostuksen havainto muutoksen mahdollisuudesta yhden kotieläintyypin sisällä ja englantilaisen täysiverihevosen sukukirjan pito yhdistettiin 1800-luvun alkupuolella.[29] Puhtaan rodun jalostusteoria oli käänteentekevä aikaisempaan eläinjalostusmetodiin verrattuna. Uusi teoria lopetti eri eläintyyppien risteytykset ja sai aikaan kotieläinten jalostuksen erillisinä rotuina. Teorian keskipisteeseen noussut kantakirja rotupuhtauden vaalijana mullisti eläinjalostuskulttuurin, kun eläimen suvun merkitys kaatoi aikaisemmat jalostusperiaatteet. Arabialaisen täysiverihevosen lisäksi Euroopan ulkopuolella oli tosin myös muita vanhempia esimerkkejä puhtaan rodun jalostuksesta – kuten greyhound-koira Egyptissä ja

28 Clutton-Brock 1992: 172; Russell 1986: 19, 93–99; Derry 2006: 31; Ritvo 1986: 233; Derry 2003: 5–6.
29 Puhtaan rodun jalostusteorian muodostumisesta. Ks. esim. Derry 2006: 6–17, 21.

kiinanpalatsikoira –, mutta niiden vaikutus ei ollut laajuudeltaan verrattavissa englantilaisen täysiverihevosen jalostukseen.[30]

Hevos- ja yleensä kotieläinjalostuksessa alettiin uuden jalostusteorian seurauksena tavoitella rodun puhtautta. Oli paradoksaalista, että





Kuvat 9 ja 10
Maailman ehkä tunnetuimman kilpahevosen, Eclipsen (1764–1789) sukutaulusta löytyy englantilaisen täysiverihevosen kuuluisia esi-isiä.
Kuva: Youatt, W. 1848. The Horse. A treatise of draught. A new edition. London: Charles Knight Fleet Street.

30 Derry 2003: x; Ritvo 2004: 215.

ensimmäinen kantakirja perustettiin englantilaiselle täysiverihevoselle, joka oli alun perin muodostettu eri rotujen risteytyksistä. Bert Theunissenin mukaan kaikki eivät tunnustaneet tämän jalouden ilmentymän sekalaista syntyperää, vaan sen katsottiin muodostuneen arabialaisen veren ja brittiläisen ilmaston yhdistelmänä. Arabialaista täysiverihevosta pidettiin ylivoimaisena veren puhtaudessa. Englantilaiset täysiveriset katsottiin puhtaiksi rotunsa edustajiksi, kun niiden sukutiedot jäljitettiin tähän niiden itämaiseen alkuperään.[31]

Sukutaulujen arvostusta nosti ensinnäkin halu jäljittää englantilaisten täysiverihevosten arabiesi-isiä, mutta myös vastahakoisuus läheisten hevossukulaisten siitokseen, joka oli muodissa nautakarjanjalostuksessa.[32] Sukutaulu sai hevosjalostuksessa hallitsevan aseman. Sillä alettiin yleisesti valvoa rotupuhtautta, ja sen pituus määritti rodun arvokkuuden. Puhtauden määrittelyssä eläimen polveutumisen perusteella oli tosin alueellisia ja ajallisia eroja.[33] Suvun merkityksellä veren puhtauden säilyttäjänä nähdään yhtenevyys jaloverisenä pidettyyn aateliin, jonka keskuudessa sukupuu ja yleensä suvun merkitys oli keskeinen veren puhtauden säilyttäjänä.

Samaan aikaan kun hevosjalostuksessa alettiin vaalia rodun puhtautta, kotieläinten ominaisuuksien oli havaittu siirtyvän niiden jälkeläisille. Koska perinnöllisyyttä ei vielä täysin ymmärretty, syntyi mystinen usko, että sukujuuret yksin hallitsivat hevosen laatua myös silloin, kun sen ulkomuoto ei ollut toivottu.[34] Sukutaululla – yhdessä oriiden suoritusten kanssa – säädettiin ensimmäinen paradigma eläinten ominaisuuksien perinnöllisyydestä. Se muutti eläinjalostuksen perustan. Ensimmäiset havainnot eläinten ominaisuuksien perinnöllisyydestä tehtiin kotieläinjalostuksessa siten jo ennen Charles Darwinin teoksia tai perinnöllisyyden kehittymistä omaksi tieteenalakseen. Kaikki eivät

31 Derry 2006: 31–32; Russell 1986: 99–100; Theunissen 2012: 204–205.
32 Derry 2006: 32–33; Russell 1986: 104.
33 Theunissen 2012: 204; Russell 1986: 100; Derry 2006: 11, 16–17; Theunissen 2008: 654–655.
34 Russell 1986: 100.

kuitenkaan välittömästi vakuuttuneet uudesta jalostusmetodista, ja sukutauluun perustuvalle eläinjalostukselle esitettiin kritiikkiä.[35] Siirtymä puhtaan rodun jalostusteoriaan oli hidas prosessi, mutta se nosti vääjäämättä suvun merkityksen eläinjalostuksen keskiöön.

Eliitti ja eläinjalostus

Ei ollut sattumaa, että kotieläinten määrätietoinen jalostus aloitettiin hevosesta. Harriet Ritvon mukaan hevonen oli eläimistä läheisimmässä yhteydessä yhteiskunnan yläluokkaan ja myös siihen itseensä yhdistettiin määre jalo.[36] Kuten aatelin, jaloverisinä pidettyjen hevosten katsottiin eroavan ominaisuuksiltaan muista hevostyypeistä ja molempien osalta vältettiin jalon veren sekoittumista. Jalouden mielikuvan tuottamisessa sukutaulun merkitys oli keskeinen sekä ihmisillä että eläimillä.

Jaloverisenä pidetyn aristokratian ja eläinjalostuksen väliltä paljastuu yllättävän paljon yhtäläisyyksiä. Aatelin keskuudessa käytetty termi jalosukuisuus koski eläinjalostusta kahdella tavalla. Ensinnäkin hevosjalostus alkoi urheiluhevosesta – ei työhevosesta. Englantilaista täysiverihevosta on arvostettu jalona – ehkä jopa yhtenä jaloimpana – hevosrotuna. Tästä näkökulmasta ei ole yllättävää, että rotupuhtauden tavoittelu ja suvun merkitys nousivat Euroopassa ensimmäisenä esiin hevosten aristokratiaa edustavan englantilaisen täysiverihevosen jalostuksessa. Nicholas Russell on löytänyt hevosjalostuksessa esiin nousseelle suvun merkitykselle yhtymäkohdan ihmiskunnan aristokratiaan, josta hänen mukaansa juontui hevosjalostuksessa esiintynyt uskomus jalona pidetyn suvun ylemmyyden jatkuvuudesta sen jälkeläisille. Historian saatossa ihmiseliitti oli oikeuttanut valtansa ja privilegionsa juuri aristokraattisen suvun jäsenyydellä. Vastaavasti eläimen parem-

35 Russell 1986: 105–110; Clutton-Brock 1992: 176.
36 Ritvo 1987: 19–20; Ritvo 1986: 231.

muutta alettiin perustella sen kuuluisilla esi-isillä, joiden olemassaolo todistettiin sukutaululla.[37]

Toiseksi juuri suvultaan arvostettu, jalosukuinen eliitti oli ensimmäisiä eläinjalostajia. Kilpahevoskasvatus alkoi yläluokan harrastuksesta, johon liittyi sosiaalisia tapahtumia ja taloudellisia investointeja. Aristokraattinen eliitti otti ensimmäisenä käyttöönsä myös karjanjalostuksen uusia metodeja, ja siitä tuli varakkaiden maanomistajien kallis ajanviete. Isossa-Britanniassa englantilaiset täysiverihevoset edustivat aristokraatteja, palkintokarjat rikkaita maanomistajia ja lintukoirat maalaissäätyläisiä. Arvostetulla eläimellä oli symbolinen merkitys omistajansa sosiaalisen aseman heijastajana. Myöhemmin 1800-luvun jälkipuolella koirista tulikin keskiluokan harrastus, jolla saattoi nostaa sosiaalista statustaan.[38] Samalla kun eläimen suku kytkeytyi kotieläinten jalostukseen, siihen liittyi laajoja kulttuurisia ja jopa mytologisia merkityksiä.[39]

Ihmisten ja eläinten genealogian yhteydestä

Ison-Britannian aristokraattiset karjanomistajat arvostivat jalot eläimensä korkealle. Eläinmaalaukset olivat 1700-luvun puolivälissä niin muodikkaita, että jotkut taiteilijat loivat menestyksekkään uran karjan muotokuvamaalarina. Aristokraattien seinillensä ripustama eliittieläinten muotokuvakokoelma muistutti omistajansa arvostettujen esi-isien näyttelyä.[40] Muotokuvat eivät olleet kuitenkaan ainoa yhteys, joka historiantutkimuksessa on osoitettu eliitin sekä sen eläinten sukujen esittämisen ja sukututkimuksen välillä.

37 Russell 1986: 19; Ritvo 1986: 231, 233.
38 Ritvo 1986: 229–231, 243; Ritvo 1987: 46–57; Russell 1986: 103; Bracegirdle 1999: 28–29.
39 Eläimen kulttuurisista ja mytologisista merkityksistä. Ks. esim. Ritvo 2010.
40 Ritvo 1987: 58–60; Derry 2006: 20.

Aatelin harjoittamalla sukututkimuksella on pitkä historia, mutta myös eläinten puhtaan rodun jalostusteoriassa – jossa keskeistä olivat rotu ja kantakirja – on nähtävissä yhtäläisyyksiä aatelin harjoittamaan suvun aateluuden vaalimiseen sukutauluilla. Yhteiskunnan eliittijoukko alkoi ensimmäisenä tutkia myös kotieläintensä sukuja. Moni aristokraattinen maanomistaja huolehti niiden sukupuista samalla kiinnostuksella kuin omastaan. Eläinten sukutaulut pyrittiin nostamaan samaan maineeseen etsimällä jalolle karjalle yleisellä verellä turmeltumattomat sukujuuret. Sukutaulun pituus korreloi sekä aateliston että sen kotieläinten arvoa.[41] Kantakirja itsessään mahdollisti ensimmäisenä hevosen ja sen jälkeen myös muiden kotieläinten sukujen tutkimisen. Nyt jokainen eläinyksilö nimettiin, ja kantakirjassa mainittiin esi-isät niin monen sukupolven ajalta kuin mahdollista.

Tutkimuksessa on keskusteltu eläinten sukutaulujen ja ihmisten sukupuiden välisten vaikutusten kulkusuunnista, josta jotkut tutkijat ovat esittäneet pitkälle vietyjä tulkintoja. Esimerkiksi Carlo Ginzburg on nostanut esiin, kuinka sukupuita käytettiin eläinjalostuksessa jo ennen kuin niistä tuli kulttuurinen ilmiö. Myös Lawrence Stone on esittänyt, että eläinjalostuksen uudistuessa sukua arvostavaksi, siitä siirtyi vaikutteita suvun merkitykseen ihmisten puolison valinnassa. Stonen mukaan eläinjalostuksen esimerkki johti miehet valitsemaan vaimonsa sukutaustan mukaan kuin siitostamman.

Ensimmäisten kotieläinten kantakirjojen perustaminen ja sitä kautta eläinten sukutietojen yleistyminen ajoittuivat Isossa-Britanniassa samaan aikaan, kun ihmisten sukujen tutkiminen yleistyi. 1800-luvun alussa julkaistiin useita eliitin sukukirjoja, joissa sukua kuvattiin eläinten sukutauluja vastaavalla mallilla. Harriet Ritvo on löytänyt linkin karjan sukutaulujen ja ihmisten sukupuiden väliltä ja tehnyt kiinnostavan havainnon niiden ulkoasujen yhtäläisyyksistä. Ritvon mukaan Ison-Britannian ensimmäinen, ulkoasultaan loistelias nautakarjan kantakirja vuodelta 1822 muistutti eliitin sukukirjoja. Niistä – kuten

41 Ritvo 1987: 60–61; Ritvo 1986: 230; Theunissen 2012: 204.

Burken ja Debrettin aatelis-, baronetti- ja säätyläisluetteloista – löytyivät puolestaan monen karjanomistajan omat sukujuuret.[42]

Sukutauluja käytettiin niin eläinten kuin ihmisten loisteliaiden ominaisuuksien perusteluna. Menestys näyttelyssä ei riittänyt eläimen suosioon ilman sukutaulun tukea jälkeläisten laadun takeena. Vastaavasti eliitti katsoi aatelisarvonsa edellyttävän genealogian tukea. Kiinnostus sukuun oli jopa niin suurta, että osan brittiaatelin sukujuurista on esitetty olleen keksittyjä. Eliittieläintenkin sukulinjojen turmeltumattomuutta vaalittiin tarkoin, mutta kaikille edes kantakirja ei riittänyt vetämään rajaa tavalliseen karjaan. Eläimen aristokraattisuutta korostaakseen sonneja nimettiin kuin kuninkaallisia numeroilla ensimmäinen, toinen ja kolmas.[43] Oli suvun merkityksen vaikutussuunta ihmisten ja kotieläinten välillä kumpi tahansa, kiinnostus sukutauluihin liittyi myös ensimmäisiin oivalluksiin eläinten ominaisuuksien perinnöllisyydestä. Erityisesti juuri suvun uuden merkityksen kautta kantakirja uudisti kotieläinjalostuksen periaatteet ja oli merkittävä tekijä myös sen tieteellistymisessä.

Rotupuhtauden taloudellinen merkitys

Englantilaisen täysiverihevosen kantakirjasta otettiin mallia Ison-Britannian ensimmäiseen nautakarjan kantakirjaan vuonna 1822. Myös tässä shorthorn-rodun kantakirjassa sukutietoja käytettiin eläinten tunnistamiseen ja tietoja pystyttiin jäljittämään usein viisi tai kuusi sukupolvea taaksepäin. Eläinten polveutumisen ja rotupuhtauden valvontaan kytkeytyi voimakkaita taloudellisia näkökulmia, ja jo Euroopan ensimmäisellä kantakirjalla oli ollut markkinavaikutuksia. Kantakirjan – ja sukutietojen – taloudellinen merkitys näkyi ensinnäkin siinä, että kantakirjaan otto nosti eläinyksilön arvoa. Toiseksi

42 Derry 2003: 11; Derry 2006: 17; Ritvo 1986: 230, 234; Ritvo 2007: 119–120; Ginzburg 2004: 550; Ritvo 1987: 60–61; Ritvo 2010: 167.
43 Ritvo 1986: 234; Ritvo 1987: 61–62; Ritvo 2007: 120.

shorthorn-kantakirja sukutietoineen nosti koko rodun huomattavaan maineeseen, mikä kiihdytti kantakirjojen perustamista muille karjaroduille.[44]

Eläinyksilön polveutumisen tuntemisella oli taloudellista merkitystä myös laajemmassa näkökulmassa. Ensimmäisen hevoskantakirjan perustamisesta alkaen eläimen tunnistettavuuden merkitys oli ollut keskeinen, ja edelleen metodin levitessä sukutiedoilla oli tärkeä merkitys eläinten tunnistamisessa. Margaret E. Derryn mukaan rotupuhtaudesta ja sukutaulun laadusta tulikin tärkeitä kaupankäynnin välineitä. Kantakirjan merkitys rotupuhtauden vaalijana korostui erityisesti pitkien etäisyyksien, kuten transatlanttisessa karjakaupassa. Siinä painottui eläimen tunnistamisen ja suvun merkityksen taloudellinen näkökulma. Useiden rotujen – kuten ranskalaisen percheron-hevosen – kantakirja perustettiin Pohjois-Amerikassa aikaisemmin kuin rodun eurooppalaisessa alkuperämaassa. Derry näkeekin kansainvälisen karjakaupan keskeisenä selittäjänä kantakirjojen yleistymiselle Euroopassa.[45]

Euroopassa perustettiin 1800-luvun jälkipuolella hevosten, nautakarjan ja muiden kotieläinten kantakirjoja kiihtyvällä tahdilla, minkä seurauksena sukutaulujen merkitys ja rotupuhtauden vaaliminen levisivät eläinjalostuksessa nopeasti.[46] Margaret E. Derryn mukaan sukutaulujen tehokas ylläpito johti yleismaailmalliseen eläinten rotuvaihteluiden leviämiseen. Hevosjalostuksessa vaikutti kuitenkin vahvana aikaisempi käsitys hevostyypeistä, ja Derryn mukaan puhtaan rodun jalostusmetodi otettiin ennen hevosta laajemmin käyttöön muiden kotieläinten jalostuksessa. Jalostusmetodien murroksessa eri teoriat sekoittuivat, ja jalostusperiaatteisiin vaikutti myös hevosen käyttötarve. Derry onkin esittänyt eroja eri käyttötarkoitusta varten olevien hevos-

44 Ritvo 1987: 60–61; Ritvo 1986: 233, 241; Derry 2003: 6–8.
45 Derry 2003: 6–10; Derry 2006: 21–23.
46 Esimerkkejä kantakirjan käyttöönotosta Euroopassa. Ks. esim. Theunissen 2008; Orland 2004. Liikkeen laajuudesta kertoo, että myös Pohjois-Amerikassa käytiin keskustelua, kuinka monta sukupolvea vaadittiin eläimen rotupuhtauteen. Derry 2006: 22–23.

ten jalostuksessa.[47] Seuraava esimerkki suomalaisen maatiaishevosen jalostuksesta osoittaa, ettei kansainvälinen karjakauppa ollut ainoa selitys sille, miten puhtaan rodun jalostusteoria levisi yleiseurooppalaiseksi liikkeeksi. Kantakirjoja perustettiin myös paikallisten kotieläinkantojen jalostamiseksi alueen omien tarpeiden näkökulmista, millä oli taloudellisia yhteyksiä esimerkiksi maatalouden tehostamiseen.

Jaloista hevosista maatiaisiin

Euroopassa kantakirjaliike oli alkanut urheiluhevosen, englantilaisen täysiverihevosen jalostuksesta. Kansainvälinen puhtaan rodun jalostusliike alkoi näkyä myös Suomen kotieläinjalostuksessa 1800-luvun lopulla. Sen vaikutus näkyi Suomen hevosjalostuksessa kuitenkin aivan eri tavalla verrattuna kantakirjan alkuperäiseen tarkoitukseen. Suomessa ei pyritty suojelemaan jaloverisyyttä, vaan alkuperäisen, suomalaisen maatiaisrodun puhtautta. Puhtaan rodun jalostusmetodin laajenemiseen maatiaiseläinten jalostukseen vaikutti Pohjoismaissa keskeisesti tanskalainen eläinlääkäri, professori Victor Prosch (1820–1885). Proschia pidetään Tanskan maatiaiskarjan pelastajana. Suomen maatalouden tehostamiseksi haettiin 1800-luvun jälkipuolella yleisesti oppia ulkomailta, ja myös tieto uudesta jalostusmetodista levisi suomalaisten hevosalan vaikuttajien ulkomaisten opintojen ja opintomatkojen välityksellä.[48]

Suomi tarjoaa kiinnostavan esimerkin jalorotuisena pidetyn englantilaisen täysiverihevosen jalostusmetodin laajentamisesta maatiaishevosen jalostukseen. Talonpoikaisessa Suomessa jalorotuisten hevosten tarve oli vähäinen, ja ylväitä ratsu- ja vaunuhevosia käytettiin lähinnä kartanoissa. Lisäksi uuden hevosrodun aloittaminen olisi ollut taloudellisesti kallis ja vaativa prosessi, vaikka karjanjalostuksessa

47 Derry 2003: x; Derry 2006: 24–25.
48 Toivio 2014: 105–118.

ayshire-karjaa olikin onnistuttu kasvattamaan Suomessa. Hevosjalostuksen tavoitteena oli talonpojan tarpeisiin sopiva monipuolinen työhevonen, ja joitain haaveita esitettiin myös sen taloudellisesta merkityksestä ulkomaankaupassa. Kantakirja-metodi levisi Suomeen kuitenkin pääasiassa oman alueen tarpeiden näkökulmasta, ja sillä oli kulttuurisen merkityksen lisäksi syvä taloudellinen merkitys. Ensinnäkin kantakirjahevoset olivat muita kalliimpia. Toiseksi hevosten jalostustarve pohjautui käytännön tarpeeseen, kun esimerkiksi uudet maataloustyökoneet vaativat vahvempia hevosia. Hevosjalostuksella oli tätä kautta myös epäsuoria taloudellisia vaikutuksia ja kytköksiä.[49]

Suomalaisen työhevosen kantakirjaa alettiin kehittää 1890-luvulla, ja valtion hevoshoidonneuvojan johtama suomalaisen hevosen kantakirja perustettiin vuonna 1907.[50] Suomalaista maatiaishevosta pyrittiin nyt jalostamaan omana, suljettuna ryhmänä ilman vaikutteita vieraista roduista. Tästä katsotaan nykyisen suomenhevosrodun alkaneen. Kantakirjan myötä suvun merkitys nousi hevosjalostuksessa – kuten yleensä eläinjalostuksessa – huomattavaksi myös Suomessa ja siitä tuli keskeinen jalostuseläinten valintakriteeri. Suomalaisessa maatiaishevosjalostuksessa sukuun ja sen puhtauteen alkoi sisältyä nyt sama arvostus kuin jalorotuisina pidetyillä hevosilla.

Koska eläinten polveutumiseen ei ollut aikaisemmin juuri kiinnitetty huomiota, sitä oli usein mahdoton selvittää. Tämä oli ristiriidassa sen kanssa, että tavoitteena oli kerätä mahdollisimman tarkat tiedot hevosen esivanhemmista. Ennen valtion kantakirjan voimaantuloa esimerkiksi Hevoskasvatusyhdistys Hippos oli pitänyt Turun ja Porin läänin hevosista kantakirjaa, johon hevoselta vaadittiin, että se oli vähintään kolmessa sukupolvessa puhdasta suomalaista rotua. Jos hevosen suku oli tuntematon, sen ulkomuoto ei saanut viitata ulkomaiseen syntyperään. Poikkeustapauksissa kantakirjaan voitiin ottaa hevonen, jossa oli 1/8 ulkomaista verta. Myös valtion kantakirjaan hyväksyttävän

49 Kotieläinjalostuksen murroksesta Suomessa. Ks. esim. Toivio 2014.
50 Keisarillisen Suomen Senaatin päätös, sisältävä määräyksiä suomenrotuisten oriitten kantakirjan pidosta, Suomen suuriruhtinaanmaan asetuskokoelma, N:o 31/1907.

hevosen oli oltava sekoittumatonta Suomen rotua, mutta kantakirjan valmisteluvaiheessa siihenkin oltiin valmiita hyväksymään hevonen, jossa oli enintään 1/8 ulkomaista verta. Vuonna 1907 pykälä oli poistettu kantakirjasäännöistä, ja tärkeäksi osaksi oriin arvostelua määrättiin sukutausta, josta omistajan oli esitettävä hevosen sukuluettelo.[51]

Nykyisten suomenhevosten suku voidaan yleensä jäljittää 1800-luvun lopulle, jolloin kiinnostus hevosten sukutauluihin heräsi Suomessa.[52] Polveutumisen ja yleensä hevossukujen tutkimus kytkeytyivät oleellisesti kantakirjaan, ja niillä selvitettiin myös ominaisuuksien perinnöllisyyttä. Kantakirjan aloittamisen jälkeenkin hevossukujen tunteminen pysyi ajankohtaisena keskustelukysymyksenä. Esimerkiksi hevosjalostusliittojen konsulentti V. A. Brotherus piti aiheesta *Sukututkimuksien merkityksestä jalostustyössä ja niiden toimittamisesta* esitelmän joulukuussa 1915. Sukututkimuksella selvitettiin hevosen siitosarvoa ja se liittyi myös suku- eli sisäsiitos-kysymykseen, josta tunnettiin esimerkkejä saksalaisesta hevosjalostuksesta. Brotherus korosti sukututkimuksen merkitystä, koska hänen mukaansa Suomesta puuttuivat vanhat, luotettavat tietolähteet. Hevosenomistajien kanssa syntyi toisinaan koomisia tilanteita, kun kantakirjan ylläpitäjät yrittivät selvittää hevosten sukuja.[53] On kuitenkin huomattava, että jo ennen kantakirjan institutionalisoitumista hevosten tietoja oli kirjattu esimerkiksi ravikilpailujen tuloksista koottuihin *Tilastollisia Tauluja yleisistä kilpa-ajoista Suomessa* -teoksiin.[54] Hevosten polveutumisen ohella Suomessa kiinnitettiin huomio myös esimerkiksi nautakarjan

---

51 Johansson 1994: 149, 152; Keisarillisen Suomen Senaatin päätös, sisältävä tarkempia määräyksiä toimenpiteistä Suomen hevosrodun parantamiseksi, Suomen suuriruhtinaanmaan asetuskokoelma, N:o 28 A./1905; Keisarillisen Suomen Senaatin päätös, sisältävä määräyksiä suomenrotuisten oriitten kantakirjan pidosta, Suomen suuriruhtinaanmaan asetuskokoelma, N:o 31/1907.

52 Suomen Hippos ry:n tietokannasta suomenhevosten sukutiedot pystytään yleensä selvittämään 1800-luvun loppupuolelle. Suomen Hippos ry, Tervetuloa Heppa-järjestelmään, https://heppa.hippos.fi/heppa/app, luettu 15.9.2014.

53 Brotherus 1916: 1–4.

54 Ks. esim. Fabritius 1895.

sukuihin, joista julkaistiin vuodesta 1920 alkaen kokonainen teossarja, *Suomen ayrshire-karjan sonnisukututkielmia*.[55]

Kantakirjasta tuli kotieläinjalostuksen merkittävin keino parantaa eläimen ominaisuuksia haluttuun käyttötarkoitukseen. Puhtaan rodun jalostusteorian käyttöönotto uudenlaisessa tarkoituksessa – maatiaiseläinten jalostuksessa – oli osa taistelua vanhaa jalostuksen risteytysmenetelmää vastaan. Tästä yhtenä esimerkkinä oli suomalainen maatiaishevonen. Puhtaan rodun jalostusteoria sai maatiaiseläimissä uuden sovelluskohteen, mikä vahvisti sen laajentumista nykypäivän hallitsevaksi jalostusmetodiksi. Se, että puhtaan rodun jalostusmetodi otettiin eliitin eläinjalostuksesta ja jalorotuisena arvostetun hevosen jalostuksesta tavallisten työeläinten ja maatiaisten jalostukseen, nosti suvun yhdeksi koko kotieläinjalostuksen perustekijäksi. Sen merkitys levisi Euroopassa kantakirjan mukana. Samalla puhtaus sai rotukohtaisen ilmenemismuodon, kun puhtaan rodun jalostusteoria laajeni käsittämään minkä tahansa rodun – ei pelkästään jaloksi katsotun – veren puhtautta. Eläimen arvostus kytkeytyi nyt sukuun ja sen puhtauteen – ei eläimen jalouden vaalimiseen.

Ongelmat puhtauden tavoittelussa

Ennen puhtaan rodun jalostusteorian voittokulkua eurooppalaisia kotieläintyyppejä oli risteytetty keskenään edeltävien jalostusmetodien mukaisesti. Eläimen kantakirjaan pääsy oli kuitenkin alusta alkaen riippunut sen syntyperästä, ja eläinyksilön rotupuhtaus todistettiin sukutaululla. Tämä aiheutti ristiriidan suvun merkityksen ja sen tuntemisen välille. Eläimen polveutumisella oli yhtäkkiä tärkeä merkitys, vaikka aikaisemmin siihen ei oltu kiinnitetty huomiota. Kantakirjaeläimen suku saattoi olla sattumanvarainen joukko, joka sisälsi vaikutteita muista roduista. Esimerkiksi Suomessa oriiden yhteislaitumille

55 Ks. esim. Niinivaara 1920.

lasku oli kielletty vasta vuonna 1888[56], joten 1800-luvun lopulla hevosten sukua ei kyetty tuntemaan kovin pitkälle. Eliittieläinten joukkoon saattoi siten päästä vähillä sukutiedoilla. Myös Harriet Ritvo on kiinnittänyt huomiota sukutaustan todentamisen ongelmaan. Kantakirjaan merkittyjä eläimiä pidettiin puhtaina rotunsa edustajina, vaikka eläimen sukua tunnettiin vähän tai ei lainkaan.[57] Rotupuhtaus toteutui usein vain ideologian tasolla, eikä puhtauden käsite vastannut aina todellisuutta. Rotupuhtaus oli toisinaan vain merkintä sukukirjassa, ja totuus kokonaan toinen. Tästä huolimatta hevosesta tuli puhdas rotunsa edustaja, kun se merkittiin kantakirjaan.

Suvun ja sen hyvin dokumentoidun historian ihannointi ei ollut ongelmatonta. Se herätti kritiikkiä, mutta sukutaulun perimmäistä arvoa jalostuksessa ei kyseenalaistettu. Sukutaulu miellettiin eläimen laadun kuvaajaksi, ja se syrjäytti eläimen muiden ominaisuuksien merkitystä. Suvun puhtauden lähes pakonomainen tavoittelu johti voimakkaaseen sisäsiitokseen ja eläinten degeneraatioon. Arvostettu suku ei taannutkaan aina jälkeläisten laatua. Kun geneettinen monimuotoisuus väheni, useiden sukupolvien rotupuhtauden vaalinta sisäsiitoksella aiheutti ongelmia lisääntyvyyteen ja altisti sairauksille. Myös toisten ominaisuuksien liiallinen vahvistaminen heikensi muita ominaisuuksia, mistä malliesimerkki oli britti-aristokraattien sairaalloisen lihava karja. Bert Theunissenin mukaan Mendellin lakien uudelleen löytämisen jälkeen vuonna 1900 tieteessä varoitettiinkin yliarvioimasta sukutaulujen arvoa, ja samalla nousi esiin eri näkökulmia eläimen rotupuhtauden määrittelyyn. Sukutaulun merkitys säilyi yhä jalostusvalinnan tärkeänä tukena, mutta tieteessä jalostuksen painopistettä alettiin vähitellen siirtää eläimen jälkeläisten testaamiseen.[58]

---

56 Keisarillisen Majesteetin Armollinen Asetus siitä, mitä oriiden laskemisesta laitumelle on noudatettawa, Suomen suuriruhtinaanmaan asetuskokoelma, N:o 44/1888.
57 Ritvo 1986: 231; Russell 1986: 95–96; Ritvo 1987: 72; Ritvo 2010: 168–169.
58 Ritvo 1987: 62–63, 72–79, 105; Ritvo 1986: 233–234; Theunissen 2008: 654–655, 661–662.

Tutkimuksessa on pohdittu myös eläinjalostuksen yhteyttä ihmisrotujen jalostukseen. 1800-luvun jälkipuolella Charles Darwinin serkku, Francis Galton näki yhteyden ihmisten ja eläinten ominaisuuksien periytymisessä. Koska jalostuksella voitiin luoda koira- tai hevosrotu, olisi hänen mukaansa muutaman sukupolven aikana mahdollista luoda lahjakas ihmisrotu. Galton otti käyttöön ihmisten jälkeläisten laadun parantamisesta eugeniikka-sanan.[59] Carlo Ginzburg on tarkastellut, kuinka Galton tutki valokuvakokoelmilla eri ihmistyyppien – rikollisten, sairaalapotilaiden ja juutalaisten – ominaisuuksia. Ihmisperheiden ohella Galton vertasi valokuvista englantilaisten täysiverihevosten ja niiden jälkeläisten ominaisuuksia.[60] Galtonin ajatteluun vaikutti eläinjalostus ja siinä käytetyt sukutaulut. Ihmisten sukututkimuksesta oli kyllä oltu aikaisemminkin kiinnostuneita, mutta ajatus sukutaulujen tieteellisestä käytöstä paremman ihmiskannan jalostukseen oli uutta. Galton uskoi, että sukutauluja voitaisiin käyttää osoittamaan ihmisrodulle epäsopivat yksilöt. Eugeniikassa jälkeläisiä testattiin analysoimalla sukutauluja, ja sen perusteissa oli yhteneväisyyksiä eläinten puhtaan rodun jalostusteoriaan. Se edisti eugeniikan nousua, mutta eugeniikalla sen sijaan oli vain vähän vaikutusta puhtaan rodun jalostusteoriaan. Eugeniikka oli osa 1800-luvun lopun tieteellistä tutkimusta kietoutuen myös genetiikkaan. Eläinkasvattavat eivät kuitenkaan hyväksyneet sukutaulujen käyttöä ihmisrotujen jalostukseen ja torjuivat aluksi genetiikan sen eugeniikka-kytköksen takia.[61]

Genetiikka, evoluutioteoria, eugeniikka, biologia ja eläinjalostus sekoittuivat kuitenkin yhä vahvemmin, ja myös ihmisrodun jalostukseen kiinnitettiin yhä enemmän huomiota. Samaan aikaan kun tieteellinen genetiikka alkoi Mendellin lakien uudelleen löytämisen seurauksena, degeneraatioteorialla alettiin lietsoa pelkoa ihmisten geneettisen laadun heikkenemisestä. Kun se yhdistettiin Darwinin luonnonvalintateoriaan, syntyi sosiaalidarwinismi, jossa yhteiskunnallisia ongelmia

59 Mattila 1999: 13.
60 Ginzburg 2004: 539–544.
61 Derry 2006: 17–19, 23–24; Derry 2003: 13–14.

ratkottiin Darwinin käsitteillä. Sosiaalidarwinismi puolestaan vaikutti myös eläinkasvattajien tapaan jaotella eläimiä. Eläimet, jotka eivät kuuluneet puhtaisiin rotuihin nähtiin epäonnistuneina. Parhaat eläimet yhdistettiin ihmiseliittiin ja muut vajaaälyisiin. Teoria soluttautui eläinten puhtaan rodun jalostukseen sen ja englantilaisen täysiverihevoskulttuurin yhteneväisyyksien takia.[62]

Suku eläin- ja ihmisjalostuksen perustana

Päällikkö- ja kuningassuvut pyrkivät jo varhain erottautumaan muista ja yhtenä keinona siihen oli merkitä muistiin polveutuminen. Genealogioiden tarkoituksena oli maanperimyksen varmistaminen mutta yhä enemmän myös verenperinnön vaaliminen. Aatelisto ja kuninkaalliset pyrkivät sulkeutumaan omaksi ryhmäkseen. Sukutaulut ja sukumatrikkelit sanelivat henkilön arvon yhteisössä ja ratkaisivat avioliitot. Ylhäisö pyrki säilyttämään verensä puhtaana ja erisäätyisen veren jopa uskottiin huonontavan jälkeläisten ominaisuuksia. Huippunsa aateliston pyrkimys jaloverisyyteen saavutti 1700-luvulla, jolloin vastaavaa huomiota alettiin kiinnittää myös aateliston statussymbolin hevosen sukulinjoihin.

Euroopan ensimmäinen kantakirja kytkeytyi laukkaurheilun kehitykseen 1700-luvulla. Englantilaisen täysiverihevosen jalostus aloitti kulttuurisen käänteen eläinjalostuksessa, missä oli kyse jalostuksen murroksesta sekä sen ympärille syntyneestä kulttuurista. Sukutauluja alettiin ensimmäisenä hyödyntää tämän jaloverisenä pidetyn hevosen jalostuksessa. Puhtaan rodun jalostusmetodi viimeisteli suvun merkityksen, kun englantilaisen täysiverihevosen aloittamasta kantakirjasysteemistä tuli tärkeä osa teorian syntyä. Nykymuotoinen kotieläinten jalostus oli alkanut tästä hevosten aatelina arvostetusta hevosesta, mutta laajeni käsittämään yleensä kotieläinten rotupuhtautta.

62 Mattila 1999: 29–30, 34, 42; Derry 2006: 14, 19, 24.

Jaloutta tärkeämmäksi nousi eläimen puhdasverisyys. Suvun ympärille syntynyttä puhtaan rodun jalostusteoriaa alettiin yleisesti soveltaa eri käyttötarkoituksiin kehitettyjen hevosten ja muiden kotieläinten jalostukseen. Suvun merkityksen ympärille rakentui lopulta koko nykyinen eläinjalostus, vaikka toki kantakirjaeläimelle asetettiin polveutumisen lisäksi myös muita vaatimuksia. Käsitys eläinjalostuksesta oli kokonaisvaltaisessa muutoksessa Euroopassa 1800-luvulla, jolloin puhtaan rodun jalostusteoria sai aikaan kotieläinjalostuksen kansainvälisen murroksen.

Kantakirjaan kiinteästi liittyvän suvun merkitys oli tärkeällä sijalla murroksessa puhtaan rodun jalostusteorian syntyyn ja ylivaltaan, kun rotuja alettiin pyrkiä jalostamaan suljettuina ryhminä ilman vaikutteita muista roduista. Hevosyksilö ja eliittiä edustanut ihmisyksilö olivat sitä arvostetumpia, mitä tarkemmin sen sukupuuta oli varjeltu. Suvun merkitys nousi keskeiseksi veren puhtauden säilyttäjänä. Kantakirjan sukutiedoilla valvottiin, ettei eläinrotuun sekoittunut vieraita rotuja. Aatelisto puolestaan pyrki valvomaan huolellisesti dokumentoiduilla sukutauluilla, ettei sukupolvissa ollut muita kuin aatelissukuja. Avioliitot suunniteltiin tarkoin ja ehdokkaiden sukutaustat selvitettiin. Mitä ylhäisempi sukutausta henkilöllä oli, sitä enemmän se toi valtaa yhteisössä. Yhdessä vastaavan sukutaustan omaavan puolison kanssa se takasi jälkeläisille veren jalouden.

Vastaavasti kantakirjaan hyväksyminen ja sitä kautta mielikuva puhtaasta rotunsa edustajasta tekivät eläinyksilöstä arvostetun jalostuseläimen. Tämän mielikuvan tuottamisessa juuri eläimen suvun tuntemisella oli suuri merkitys. Samalla oli kyse myös vallankäytöstä: vallasta määritellä jalostukseen sopivat eläimet sekä rotupuhtauden vaatimukset. Kantakirjaa ylläpitävällä taholla oli valta määritellä, mikä eläin täytti rodun määritelmän ja oli rotunsa mallikelpoinen edustaja. 1800-luvulla puhtauden tavoittelun yhteydessä muodostui myös eläinrodun käsite sen modernissa merkityksessä.[63]

63 Rodun käsitteestä ks. esim. Ritvo 1987; Theunissen 2012.

Suvulla ja sen tuntemisen merkityksellä oli valtava merkitys kotieläinten jalostukseen ja sen teorioihin sekä ideologisella että käytännön tasolla. 1800-luvulla yleistynyt kantakirja-systeemi on kestänyt nykypäivään asti eläinjalostuksen tavoiteltuna perustana, ja suvun historian määrittämisestä on tullut yksi jalostusta hallitseva tekijä. Oikea sukutaulu takasi eläinyksilön jalostusarvon, ja sitä kautta suvun historian merkitys oli huomattava rotupuhtautta tarkoittavan laadun mielikuvan tuottamisessa. Eläinjalostukseen kytkeytyivät myös tiede, talous, valta ja kulttuuri. Puhtaan rodun jalostuksella – ja siihen kiinteästi liittyvällä suvulla – oli kokonaisuudessaan hyvin monitahoinen tieteellinen, kulttuurinen, sosiaalinen, taloudellinen ja jopa poliittinen ulottuvuus, joista jälkimmäinen näkyi viimeistään sen mahdollisessa yhteydessä ihmisrodunjalostukseen. Tieteellinen ulottuvuus näkyi siinä, kuinka jalostuksen vaikutus perinnöllisyyden ymmärtämiseen oli kaksisuuntainen. Eläinjalostuksen tulokset itsessään auttoivat ymmärtämään ominaisuuksien periytymistä jälkeläisille, mutta toisaalta tieteellisen genetiikan saavutuksia alettiin vähitellen hyödyntää eläinjalostuksessa.[64]

Suvun merkitystä vastaan on esitetty myös kritiikkiä, mutta sen perustava merkitys kotieläinten jalostuksessa on säilynyt. Äärimmäisyyksiin viety rotupuhtauden tavoittelu on johtanut kuitenkin ongelmiin niin ihmisillä kuin eläimillä. Liian läheiset sukulaisavioliitot johtivat vakaviin seurauksiin esimerkiksi Habsburgien dynastian sisällä. Koska arvostetun esi-isän nimi suvussa lisäsi niin ihmisen kuin eläimen jalostuskäyttöä tai puolisonvalintaa, geneettinen kanta pieneni. Aateliston asema alkoi horjua 1800-luvulla porvariston nousun seurauksena. Jaloverisyyden vaalimista tärkeämmäksi alkoi muodostua ihmisten sukutaustan terveys, jonka merkitys on noussut esiin myös eläinjalostuksessa. Yleisesti vähemmän jalostettujen maatiaiseläinten geneettiset ominaisuudet ovat moniin muihin rotuihin verrattuna vaihtelevampia, mutta puhtauden varjopuoli on nähtävillä nykyisin esimerkiksi koirien

64 Eläinjalostuksen laajoista yhteyksistä ks. esim. Derry 2006.

perinnöllisten sairauksien yleistymisenä. Aivan viime aikoina Suomessa onkin annettu joidenkin koirarotujen geeniperimän rikastamiseksi lupa hallittuihin risteytyksiin muilla roduilla.

Lähteet

Bracegirdle, H. 1999: *A concise history of British horseracing*. Newmarket: The National Horseracing Museum.

Brotherus, V. A. 1916: Sukututkimuksien merkityksestä jalostustyössä ja niiden toimittamisesta. *Maatalouden hevoshoitolehti* 1/1916, 1–4.

Burke, Bernard 1884: *The General Armory of England, Scotland, Ireland and Wales; comprising a registry of armorial bearings from the earliest to the present time*. London.

Cebellos, F. C. & Alvarez, G. 2013: Royal Dynasties as Human Inbreeding Laboratories: the Habsburgs. *Heredity*, 111, 114–121. [http://www.nature.com/hdy/journal/v111/n2/full/hdy201325a.html, luettu 7.10.2014].

Clutton-Brock, J. 1992: *Horse Power. A History of the Horse and the Donkey in Human Societes*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Derry, M. E. 2003: *Bred for Perfection. Shorthorn cattle, collies, and Arabian horses since 1800*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.

Derry, M. E. 2006: *Horses in Society. A Story of Animal Breeding and Marketing Culture, 1800–1920*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.

Encyclopaedia Britannica. Encyclopaedia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2014.

Eytzinger, Michael 1590: *Thesaurus principum hac aetate in Europa viventium*. Cologne.

Fabritius, L. 1895: Tilastollisia Tauluja yleisistä kilpa-ajoista Suomessa vuosina 1862–1895. *Maanviljelyshallituksen tiedonantoja N:o VIII*. Turku.

Ginzburg, C. 2004: Family Resemblances and Family Trees: Two Cognitive Metaphors. *Critical Inquiry* 30, 537–556.

Gonzalo, Alvarez, Ceballos, Francisco C. & Quinteiro, Celsa 2008: The Role of inbreeding in the Extinction of European Royal Dynasty. *Plos One*. Volume 4, issue 4.

Grouch, David 2002: The Historian, Lineage and Heraldry 1050–1250. Teoksessa Coss, Peter & Keen, Maurice (eds) *Heraldry, Pageantry and Social Display in Medieval England*. Great Britain.

Hietala, Marjatta 2009: Eugeniikan ja rotuhygienian tausta ja seuraukset. *Tieteessä tapahtuu* 8/2009.

Ilmakunnas, Johanna 2011: *Kartanot, kapiot, rykmentit. Erään aatelissuvun elämäntapa 1700-luvun Ruotsissa*. SKS. Helsinki.

Johansson, R. 1994: *Turun Hippos 1894–1994*.

Kautsky, John H. 1982: *The Politics of Aristocratic Empires*. New Jersey.

Korpiola, Mia 2009: *Between Betrothaland Bedding. Marriage Formation in Sweden 1200–1600*. Netherlands.

de Labourer, Jean 1683: *Tableaux généalogiques des seize quartiers de nos rois depuis Saint Louis jusqu'à présent*. Paris.

Lehtonen, Tuomas M.S. 1997: Oppi kolmesta ordosta – Feodaaliyhteiskunta ja säätyideologia. Teoksessa Hietaniemi, Tapani ym. (toim.) *Feodalismi*. Tampere.

Margareta Clausdotter, urn:sbl: 9101, Svenskt biografiskt lexikon (art av Jan Liedgren). Luettu 30.10.2015.

Mattila, M. 1999: *Kansamme parhaaksi. Rotuhygienia Suomessa vuoden 1935 sterilointilakiin asti*. Bibliotheca historica 44. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Miettinen, Tiina 2011: Vaakunat ja aateliston varhainen genealogia. Teoksessa Antti Matikkala & Wilhelm Brummer (toim.) *Henkilö- ja sukuvaakunat Suomessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Moll, Martin 2008: The Habsburg Dynasty. Teoksessa Hodge, Carl Cavanagh (ed.) *Encyclopedia of the Age of Imperialism 1800–1914*. United States of America.

Nicholas, David 2008: *The Northern Lands. Germanic Europe, c.1270–c.1500*. United Kingdom.

Niinivaara, H. 1920: *Suomen ayrshirekarjan sonnisukututkielmia I. Hovar A Blink-suku*. Suomen ayrshireyhdistyksen julkaisuja VII. Helsinki 1920.

Orland, B. 2004: Turbo-Cows. Producing a Comparative Animal in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries. Teoksessa S. R. Schrepfer & P. Scranton (toim.) *Industrializing Organism. Introducing Evolutionary History. Hagley Perspectives on Business and Culture*, Volume 5. New York/London: Routledge, 167–189.

Pertz, Georgius Henricus (toim.) 1828: *Monumenta Germaniae Historica*, Tomus II. Hannover.

Ritvo, H. 1986: Pride and pedigree: The evolution of the victorian dog fancy. *Victorian Studies*, 227–253.

Ritvo, H. 1987: *The Animal Estate. The English and Other Creatures In The Victorian Age*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Ritvo, H. 2004: Animal Planet. *Environmental History* 9, 204–220.

Ritvo, H. 2007: On the animal turn. *Dædalus* 136, 118–122.

Ritvo, H. 2010: *Noble Cows and Hybrid Zebras. Essays on Animals and History*. Charlottesville/London: University of Virginia Press.

Russell, N. 1986: *Like engend ring like. Heredity and animal breeding in early modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sharpe, Michael 2011: *Family Matters. A History of Genealogy*. England.

de Sosa, Jerónimo 1676: *Noticia de la gran casa de los marqueses de Villafranca*. Napoles, por Nouelo de Bonis impresor.

Suomen Hippos ry, Tervetuloa Heppa-järjestelmään, https://heppa.hippos.fi/heppa/app, luettu 15.9.2014.

Suomen suuriruhtinaanmaan asetuskokoelma, N:o 44/1888.

Suomen suuriruhtinaanmaan asetuskokoelma, N:o 28 A./1905.

Suomen suuriruhtinaanmaan asetuskokoelma, N:o 31/1907.

Theunissen, B. 2008: Breeding Without Mendelism: Theory and Practice of Dairy Cattle Breeding in the Netherlands 1900–1950. *Journal of the History of Biology* 41, 637–676.

Theunissen, B. 2012: Darwin and his pigeons. The Analogy Between Artificial and Natural Selection Revisited. *Journal of the History of Biology* 45, 179–212.

Toivio, H. 2014: Risteytyksistä maatiaisrotuihin. Professori Victor Prosch ja kotieläinjalostuksen murros 1800-luvun jälkipuolella. *Lähde – historiatieteellinen aikakauskirja*, 96–122.

Wasling, Jasper 2008: Medeltidens härold. Diplomat, konferencier och arkivarie. *Svenska Heraldiska Föreningens skriftserie no 2*. Borås.

Wood, Ian 2004: Genealogy Defined by Women. The Case of Pippinist. Teoksessa Brubaker, Leslie & Smith, Julia M.H. (eds) *Gender in Early Medieval World East and West 300–900*. Cambridge.

Vuorinen, Marja 2001: *Aateluuden semiotiikka, teoria ja käsite, aatelismiehen ideaalityypit ja populaarit demokratiateemat 1800-luvun suomalaisessa kaunokirjallisuudessa*. Lisensiaatintyö, Helsingin yliopisto.

Ylikangas, Heikki 1967: Huomenlahja Ruotsin keskiaikaisten lakien valossa. *Historiallinen aikakauskirja 1967* (65).

RAHA EI RATKAISE TIETEELLISYYTTÄ

Kimmo Levä

Historiantutkimus on vastaamista kysymyksiin siitä, mitä on tapahtunut, miksi on tapahtunut ja mitä tästä kaikesta on seurannut. Vastaukset perustuvat arkistojen, kirjojen ja muiden painettujen lähteiden tutkimukseen sekä haastatteluihin. Niitä luetaan ja niiden perusteella päätellään lähdekritiikkiä noudattaen, mikä on totta ja mikä värittynyttä tietoa. Uskoakseni kaikki tämän kirjan lukijat allekirjoittavat tämän määrittelyn. Samoin kuin sen, että tavoiteltava tutkimuksen tuottama tulos on kirjoittajastaan riippumaton eli objektiivinen.

Tutkimus ja tilaustutkimus

Kun aletaan hakea määrittelyä sille, mitä on tilaushistoriantutkimus, joukot hajaantuvat. Toiset haluavat tehdä jakoa siten, että on akateemista (oikeaa) historian tutkimusta ja tilaustutkimusta. Akateemisen historiatutkimuksen mandaatti on pääosin yliopistoilla ja vähintään henkilöiden kautta niihin liittyvillä instituuteilla.

Historian tutkimuksen jakaminen *tutkimukseen* ja *tilaustutkimukseen* herättää monia kysymyksiä. Suurin kysymys on se, että voidaanko olettaa, että tulos on erilainen riippuen siitä, kuinka hanke on saanut alkunsa tai millainen rahoitus hankkeella on?

Tilaustutkimus on yksittäiselle toimeksiantajalle tehty historiatutkimus. Toimeksiantaja voi olla joko julkinen tai yksityinen taho. Akateemisesta tutkimuksesta tuntuu olevan kauimpana yksityiselle toimeksiantajalle tehty historiantutkimus. Näitä harvoin, jos koskaan hyväksytään akateemisiksi opinnäytetöiksi. Tässä historiatutkimus poikkeaa ratkaisevasti mm. teknisistä tieteistä, joissa tilaajan/rahoittajan tarve ja osallistuminen tutkimushankkeeseen on kiistaton vahvuus.

Tilaustutkimus vai akateeminen tutkimus -jaottelussa tutkijan oletetaan toimivan ammatissaan eri tavalla, jos tutkimusaihe tulee annettuna ja rahoitus tilausperusteisesti toisin kuin siinä tapauksessa, että tutkimusaihe on itse keksitty tai se on osa yliopiston tutkimuskokonaisuutta ja rahoitus tulee apu- ja määrärahaperusteisesti.

Tutkimuksen käynnistäjänä tilaajan oletetaan ohjaavan tutkimusta ei-akateemiseen suuntaan. Oman tutkimusidean tai yliopisto-ohjauksen oletetaan taas takaavan mahdollisuuden vapaaseen tieteelliseen tutkimukseen.

Oletus, että tutkija toimii eri tavalla tilaustutkimuksessa ja akateemisessa tutkimuksessa kyseenalaistaa luonnollisesti tutkijan etiikan, mutta erityisesti yliopiston tutkijakoulutuksen. Oletamme, että tutkija unohtaa tilaustutkimuksessa saamansa opit ja toimii jonkin muun metodin varassa – metodin, jota yliopistossa ei ole opetettu. Tilaajan osaaminen kyseenalaistetaan, jos oletetaan, että historian tutkijalta on tilattu tai häneltä halutaan jotain muuta kuin historiantutkimus. Historian tutkimuksen ryhmittelyssä akateemista ja tilaustutkimusta toimivampi jaottelu olisi apuraha ja asiakastutkimus.

Tilaustutkimuksen taidot

Akateemisen tutkimuksen ja tilaustutkimuksen ero ei ole metodeissa tai tutkimuksen tasossa eikä liene mitään ennakkoluuloa suurempaa syytä siihen, että tilaustutkimusta ei voisi hyväksyä opinnäytetyöksi tai tiedettä eteenpäin vieväksi keskustelun avaukseksi. Merkittävänä erona

ei voi pitää sitä, että opinnäytetyössä käytettyjen metodien kuvaukselle tai viitteissä käytävälle tutkijoiden väliselle keskustelulle on tilaustutkimusten painetuissa versiossa useimmiten vähemmän tilaa kuin opinnäytteinä julkistetuissa töissä.

Tilaustutkimuksella ja akateemisella tutkimuksella on toki myös eronsa. Tilaustutkimuksen tekijän pitää sitoutua valmistumispäivään ja etukäteen sovittuihin resursseihin ja mittoihin esim. sivumäärän osalta. Lisäksi tilaustutkimuksessa arvostetaan luettavuutta yliopistotutkimusta enemmän. Sen sijaan tutkimuksen ohjauksessa ei ole merkittäviä eroja.

Molemmissa tapauksissa työn ohjaajat kiinnittävät huomioita tutkimuskysymyksiin, tietojen oikeellisuuteen ja käytettyjen lähteiden luotettavuuteen. Luonnollista tietenkin on, että tilaustutkimusten ohjaus ei yleensä pysty auttamaan tai arvioimaan käytettyjä tutkimusmetodeja, vaan lähtökohta on, että hankkeeseen valittu tutkija nämä osaa.

Akateemisen ja tilaustutkimuksen ohjauksena erona halutaan nähdä se, että tilaustutkimuksessa ohjaus kohdistuu sisältöihin huomattavasti enemmän kuin akateemisissa tutkimuksissa. Tilaustutkimuksen kritisoijat uskovat sisältöihin puuttuminen olevan jopa määräyksiä siitä, mitä saa kirjoittaa, tutkia ja julkistaa. Esimerkkeinä nostetaan esiin yleensä samat tutkimushankkeet liittyen erääseen huonekalualan yritykseen tai toiseen lääkealan yritykseen, joissa tilaajan ja tekijän sukset ovat menneet ristiin.

Oletettavasti enemmän esimerkkejä kuitenkin löytyy siitä, että ohjaavan professorin tai muun opettajan ja tekijän erilaiset näkemykset ovat johtaneet tutkimuksen päättymiseen, sisällön huomattavaan muuttamiseen tai ohjaajan ja tekijän välirikkoon, joka näkyy esim. tekijän siirtymisenä toiseen yliopistoon. Tilaustutkimukseen liittyvät taloudelliset kysymykset yleensä estävät tilaajan/ohjaajan ja tekijän suhteiden täydelliseen katkeamiseen.

Tutkimuksen laatu

Laadukas toiminta täyttää asiakkaiden tarpeet ja hieman ylittää ne. Historian tutkimuksessa laadusta puhuttaessa keskustelu ajautuu usein tutkimuksen sisällölliseen laatuun. Tällöin keskiössä on kysymyksenasettelu ja lähdetyö – kuinka hyvin on onnistuttu vastaamaan asetettuun kysymykseen ja onko lähdetyö riittävän laajaa ja riittävän syvällistä. Lisäksi luonnollisesti arvioidaan käytettyä tutkimusmetodia, kuinka hyvin tulosten saavuttamisessa on tukeuduttu teorioihin. Kirjoitustyyli ja luettavuuskin ovat arvioinnin kohteena, mutta ei samalla painoarvolla kuin muut laatukysymykset.

Historiatutkimuksen sisällön arvioinnissa laadun ongelma on se, että julkaistu tulos ei koskaan ole paras, mihin tutkija olisi pystynyt. Jos tutkimustyötä olisi jatkettu vielä vuosi ja tekstin toimitukseen olisi käytetty vielä muutama viikko, julkaistu tulos olisi ollut parempi. Kokonaislaadun kannalta keskeistä olisi arvioida, miten saatu tulos vastaa käytettyä aika ja raharesurssia.

Sisällön laadun arvioinnin ohelle on siis nostettava prosessin laatu, joka useimmiten on ratkaisevampaa esim. asiakastyytyväisyyden kohdalla. Parhaiten tämä todentuu historiatutkimuksissa, jossa motiivina on jokin juhlapäivä tai vuosi. Jos osaksi yhteisön juhlavuoden viettoa tarkoitettu historia valmistuu vuoden tai kaksi juhlavuoden jälkeen, työtä ei voi kutsua laadukkaaksi, olipa sisältö sitten mitä tahansa.

Tutkimusprosessin laatu on tärkeää ottaa osaksi opinnäytetöitä. Erityisesti graduja olisi arvioitava myös kokonaislaadun eli sisältö ja resurssinäkökulmasta. Käytännössä tämä tarkoittaisi sitä, että gradun arvosanaan vaikuttaisi sen tekemiseen käytetty aika. Gradutyön palkka on 30 opintopistettä, joka tarkoittaa käytännössä että työn optimiaika on noin puoli vuotta. Työhön käytetyn lisäajan pitäisi laskea arvosanaa. Toinen osaaminen, jota valmistumisen jälkeen tarvitaan, on kirjoitustaito. Tätä pitäisi viimeistään gradu vaiheessa sekä ohjata että arvioida.

Kehittymättömät markkinat

Eurooppa ja Suomi siinä mukana ovat siirtyneet jälkiteolliseen, luovan talouden aikakauteen. Konkreettisesti tämä näkyy siinä, että vanhat teollisuustilat täyttyvät kulttuuritoiminnoilla. Tästä hyvänä esimerkkinä ovat Tampereella Tampellan ja Finlaysonin alueet. ”Luovuus tulee olemaan sosiaalisen ja taloudellisen muutoksen veturi tulevaisuudessa”, arvioi professori Marjatta Hietala (Historian tutkimuksen haasteet, Tieteessä tapahtuu 5/2012). Euroopassa ja erityisesti Isossa-Britanniassa kulttuuriteollisuus on ollut nopeimmin kasva sektori.

Käsite luova teollisuus (tai kulttuuriteollisuus) kuuluu osaksi luovaa taloutta, joka sisältää panostukset tietoon, IT-sektoriin ja koulutukseen. Luovan teollisuuden aloja ovat huviteollisuus, mainonta, muoti ja design. Kulttuuriteollisuus voidaan ymmärtää myös teollisuudenalana, jonka tuottajana voi olla taiteilija, kirjailija, muusikko tai arkkitehti. Laajemmin kulttuuriteollisuuteen voidaan laskea julkaisutoiminta, radio, TV, esittävä taide sekä museot ja galleriat.

Yliopiston historiantutkimus ja opetus tuottavat hyvät valmiudet menestyä luovan talouden aikakaudella. Menestys edellyttää, että on tarjolla palveluja, tuotteita ja näitä välittäviä yrityksiä, joilta asiakkaat voivat ostaa tarvitsemansa ratkaisut ongelmiinsa. Tätä nykyinen tilanne ei historiantutkimuksen osalta täytä. Historiantutkimusta ei ole riittävästi tuotteistettu eikä historiaan liittyvien palvelujen tuotanto ole kehittynyt omaksi toimialakseen kuten esimerkiksi mainonta tai viestintä. Syitä tähän voidaan löytää useita.

Voidaan epäillä, että historiaan liittyvät markkinat ovat liian pienet eli historia ei kiinnosta eikä historiatuotteille ole asiakaita. Epäilylle ei kuitenkaan saa vahvistusta, kun katsoo historiallisten TV-ohjelmien (fiktiiviset ja dokumentit), historiajulkaisujen (romaanit, tutkimukset) ja muiden menneisyyttä nostalgisoivien sisältöjen tarjontaa.

Ongelma historiatoimialan kehittymisen näkökulmasta on se, että pääsääntöisesti historiaan ja kulttuuriin liittyvien sisältöjen tuottajina ovat yhtiöt, joiden toimiala on joku muu kuin historiantutkimus: vies-

tintä, mainonta ja ohjelmatuotannot. Toimialan kehittymisen kannalla luonnollinen ongelma on myös se, että yliopistot ja yliopistotutkijat tekevät merkittävän osan tilaushistorioista.

Yritys ei historiantutkimuksessa tällä hetkellä voi olla samaan tapaan tutkimuksen ja sisältöjen tekijä kuin mainos- ja viestintätoimistoissa tai muun alan tutkimuslaitoksissa. Esimerkiksi viestintätoimisto Miltton, mainostoimisto Hasan & Partners tai tutkimuslaitoksista VTT tai Taloustutkimus Oy voivat julkaista sujuvasti tutkimuksia ilman, että tutkimusten tekijöitä tuotaisiin kovinkaan keskeisesti esiin tai niitä erikseen arvioitaisiin. Asiakkuuden ratkaisee yrityksen maine eikä yksittäisten tutkijoiden maine. Onkin niin, että tältä osin historiantutkimus vertautuu enemmän taiteisiin, jossa henkilö ja hänen taitonsa ja maineensa on keskeisessä roolissa.

Yliopistoissakin haetaan säännöllisen epäsäännöllisesti kosketuspintaa talouselämään ja yrityselämään, mutta historian alalla yritystä on ollut vähemmän. Dosentti ja yliopistonlehtori Marko Nenosen ideoimanaan Tampereen yliopistossa toteutettiin yrittäjäkurssi humanististen aineiden opiskelijoille vuonna 2006. Kurssi sai innostuneen vastaanoton sekä opiskelijoiden että julkisen sanan osalta. Siitä huolimatta kurssi jäi pioneerityöksi ja se ei ole toistaiseksi saanut jatkoa. Oletettavasti tällä hetkellä humanistien yrityskurssille kuitenkin olisi tilausta jopa huomattavasti enemmän kuin vuonna 2006. Yrittäjyys nähdään yhtenä keskeisenä mahdollisuutena työllistymisessä ja humanistinen yrittäjyys luonnollisesti luovan talouden yhtenä keskeisistä rakennusaineista.

Raha ratkaisee, mutta ei tieteellisyyttä

Yritystoiminnan keskeisin tavoite on tuottaa rahaa sekä omistajille että sen työntekijöille. Tässä tehtävässä onnistuminen edellyttää asiakkaille tarvitsemien laadukkaiden tuotteiden ja palvelujen toteuttamista. Asiakkaalle rahasta tehty historiantutkimus on edelleen tuote, jota

ei pystytä alan sisäisessä keskustelussa arvioimaan ilman, että tilaajan nimi nostettaisiin esiin yhtenä tutkimuksen tuloksiin vaikuttavana tekijänä.

”Sen lauluja laulat, jonka leipää syöt” -asetelma elää edelleen vahvana. Samalla oletetaan, että historiatutkija unohtaa ammattitaitonsa ja -etiikkansa samalla kuin raha tulee kuvaan mukaan. Vielä pahempi luonnollisesti on, että asiakas haluaisi historiantutkijalta jotain muuta kuin historiatutkimuksen. Niin tyhmää asiakasta ei liene, joka haluaisi ostaa historian tutkijalta esimerkiksi mainoksen. Tosin historiantutkimuksen toimialattomuuden vuoksi joskus käy niin, että asiakas ostaa mainostoimistolta historian.

Raha ratkaisee, toteutuuko historiatutkimus, mutta onnetonta on, jos rahoituksen lähde vaikuttaa työn tieteellisyyteen. Näin huonosti ei kai historian tutkijakoulutus voi tehtävässään onnistua.

Kirjallisuus

Hietala, Marjatta 2012: Historian tutkimuksen haasteet. *Tieteessä tapahtuu* 5/2012.

Osa 4
Iltasatu

PEILI

Harri István Mäki



Kuva 11.
Ankka.
Harri István Mäki

"Amantes amentes."

– Kauan sitten tämä Kultainen kaupunki oli tulvillaan vihreitä puita ja niittyjä, hedelmätarhoja ja nuoria susia. Puut varjostivat polkuja, pieniä mökkejä, jotka oli tehty puista, kivistä ja maasta. Täällä oli kuningaskunta. Pieni, onnellinen kuningaskunta, Hupakkopoika sanoi nuoren miehen pehmeällä äänellä.

– Mitä ihmettä? Täplä kysyi. He istuivat kaksistaan komendantin salissa valtavaa peiliä tuijottaen.

Peilissä näkyi karvainen, ruma olento, jolla kasvoi sarvia ja piikkejä selässä. Sen naama oli pitkän karvan peittämää. Suusta erottuivat torahampaat.

Täplä värisi, kun nökötti peilin edessä.

Hupakkopoika puhui sotilastoverilleen: – Älä ihmettele, vaan kuuntele. Se oli pieni kuningaskunta, jossa oli onnellista asua, rakastella, synnyttää lapsia ja kasvattaa heitä iloisiksi olennoiksi. Kuningas ei ollut yksinvaltias, vaan kuningas, joka jakoi viisautta kansalleen. Hänen viisautensa oli syntynyt kovissa koettelemuksissa. Siksi hän ymmärsi, miten kansaa piti johdattaa, miten ohjata onnellisuuteen. Koska hän oli itse kulkenut kurjuuden, vihan ja pelon polkuja.

Hänen vaimonsa synnytti kolme vahvaa poikaa. Kuningas oli toiveikas, mutta liian kiireinen nauttiakseen poikiensa kasvamisesta. Hänen onnellista valtakuntaansa piti vahtia kateellisilta vihollisilta. Niinpä hän joutui ratsastamaan vihollisia vastaan taistelusta toiseen säilyttääkseen rauhan valtakunnassaan. Ja kuningas onnistui siinä.

Seurasi taisteluja jättiläisiä, lohikäärmeitä ja hirviöitä vastaan, olentoja, joilla oli hehkuvat kekälesilmät, velhoja ja noitia, jotka johtivat ihmisten armeijoita. Sodat varmistivat kuninkaan valtakunnan voiman. Viholliset hävisivät yksi toisensa perään. Uteliaita ei enää kiinnostanut hyökätä kuninkaan valtakuntaan, koska kuningas oli näyttänyt voimansa ja viisautensa sotimisessa. He jättivät kuninkaan valtakunnan rauhaan.

Mutta jokaisella voitolla on uhrinsa ja hintansa. Yksitellen kuninkaan urheat pojat kuolivat taistelukentillä. Lohikäärmeen tuli, jättiläisen kouran isku, hirviön hampaat. Jäljelle jäi vain kuninkaan lapsenlapsi, pieni poikanen vasta.

– Sadun taikaa, Täplä mutisi ja kietoi kädet polviensa ympärille. Hän tunsi itsensä jälleen pikkupojaksi, jolle isoäiti kertoi tarinoitaan.

– Mitä taikaa on kuoleman kivuissa kirkuvassa taistelijassa? Täplä, sinä olet sotilas, joka ei ole koskaan sotinut, mitä sinä tiedät taistelukenttien äänistä, hurmeesta, ruumiista? Vaikene, Hupakkopoika moitti. – Kuninkaan vaimo ei jaksanut surua. Hän jätti valtakuntansa

ja kuninkaansa eikä koskaan palannut. Kuningas päätti, että hänen pitäisi mennä uudelleen naimisiin. Lapsenlapsen hyväksi, valtakunnan hyväksi. ”En vain minä, vaan me kaikki tarvitsemme uuden kuningattaren.”

Ja niin kuningas teki. Hän nai naapurivaltakunnan nuoren prinsessan ja heidän liittonsa yhdisti kaksi valtakuntaa keskenään. Prinsessa oli siniset, kovat silmät ja terävä kieli, mutta hän teki kuninkaan tyytyväiseksi. Ja kuningas jatkoi valtakuntansa johtamista lempeällä viisaudella.

Aika laukkasi kuin villihevonen pustalla ja nuori prinssi vanheni. Vanha kuningas kuoli ja oli prinssin aika nousta uudeksi kuninkaaksi valtaistuimelle, etsiä itselleen vaimo ja jatkaa valtakunnan hallitsemista. Niin tapahtuikin. Ne olivat onnellisia aikoja, ei ollut sotia, ei taisteluita, ei edes riitoja tai nahinoita muiden valtakuntien kanssa. Tulevaisuus tuoksui hedelmätarhojen antimille, se näytti ruusuiselta ja lupaavalta.

Kunnes nuori kuningas sairastui. Huhut kertoivat, että hänen pitkähiuksinen vaimonsa olisi myrkyttänyt hänet. Juorut jatkoivat, että hän ei olisikaan niin nuori kuin miltä näytti, että hän olisi käyttänyt magiikkaa ja siksi näytti nuorelta prinsessalta, vaikka oikeasti hän oli jo iäkäs akka.

Mitään ei voinut tehdä. Kuningas kuoli hitaasti kuihtuen, mutta hän jätti jälkeensä reippaan pojan, joka aikanaan perisi valtaistuimen. Äitipuoli hoiti valtakunnan asioita, koska uusi, tuleva kuningas oli vasta leikki-ikäinen prinssipoika Ferenc.

– Hän oli varmaan pelottava johtajatar, tämä kuningatar, Täplä sanoi.

– Kaikkien yllätykseksi tai ei ehkä ihan kaikkien, mutta monien yllätykseksi, kuningatar olikin hyvä johtajatar. Hän jatkoi miehensä tapaa johtaa viisaasti, hellästi ja ymmärtävästi.

Täplä ihmetteli asiaa.

– Koska ihmisessä voi olla monta puolta, odotettavia ja odottamattomia. Usko sanojani, Täplä.

Samaan aikaan nuori prinssi Ferenc oli rakastunut. Rakastettu oli suloinen olento, maanviljelijän tytär, viisas ja kaunis, joka oli oppinut monia taitoja. Valtakunta siunasi ja kiitteli nuoren prinssin ja maanviljelijän tyttären jalopiirteistä rakkautta.

Oli kuitenkin yksi, joka ei ylistänyt ja kiittänyt nuorien rakkautta. Se oli kuningatar. Hänellä oli aivan toisenlaisia ajatuksia, yllättäviä. Hän halusi mennä naimisiin prinssi Ferencin kanssa.

– *Oman* lapsenlapsensa? Täplä kauhistui.

– Prinssille hän oli äitipuoli, ei verisukulainen, Hupakkopoika muistutti.

– Mutta silti! Vastenmielistä.

– Ehkä. Mutta hän oli ikuisesti nuorelta näyttävä kuningatar, joka oli määrätietoinen ja omistava, mitä tuli valtakunnan johtamiseen, Hupakkopoika totesi.

– Entä prinssi?

– Hän kiukustui, tietenkin, koska hän oli rakastunut ja halusi elää ihanaa, hullaannuttavaa rakkauttaan. Prinssi Ferenc ilmoitti, että hän ei koskaan mene naimisiin äitipuolensa kanssa, vaan karkaa maanviljelijän tyttären kanssa ja palaa takaisin valtakuntaansa, kun on täysi-ikäinen. Sitten hän kruunauttaa itsensä kuninkaaksi.



Kuva 12.
Linna.
Harri István Mäki

Niinpä yhtenä yönä prinssi satuloi hevosensa, haki maanviljelijän tyttären ja he ratsastivat läpi yön, kunnes saapuivat hylätyille raunioille. Raunioista he löysivät erikoisen esineen. Se oli jättimäinen peili. He tuijottivat sitä lumoutuneina. He päättivät nukkua arvoituksellisen peilin vieressä.

– Se olit sinä! Täplä huudahti salin suurta peiliä osoittaen.

”Minä”, kuuli Täplä peilin sanovan hänen päänsä sisällä. Ja samalla raskas lyijykuula alkoi kiertää Täplän kallon sisusta.

Täplä puhalsi ilmaa huuliensa välistä ja kääntyi ystävänsä puoleen.

– Mitä sitten tapahtui?

Hupakkopoika jatkoi: – He rakastelivat pitkään ja nukahtivat peilin eteen toisiinsa kietoutuneina kuin liaanit. Kun prinssi Ferenc heräsi, hän sanoi: ”Armas, nouse. Meidän on jatkettava matkaamme. Meitä odottavat lemmityt ajat.”

Mutta rakas neito ei herännyt. Prinssi Ferenc katsoi verta neidon valkeassa asussa, kuivunutta verta omissa käsissään ja puukkoa, joka lojui neidon ruumiin vieressä.

– Kuningatar, tajusi Täplä.

– Niin, kuningatar. Ja saman tajusi myös nuori prinssi. Kaikki oli äitipuolen juonia. Miksi? Koska ihmisessä voi olla monta puolta, odotettavia ja odottamattomia.

Prinssi Ferenc kuuli kaukaa lähestyviä vihamielisiä ääniä. Ne olivat hänen kansaansa, kaupunkilaisia, maalaisia, käsityöläisiä, maanviljelijän tyttären sukulaisia, ystäviä ja tovereita. He olivat tulossa todistamaan, mitä nuori prinssi oli heidän rakkaalle ystävälleen, toverilleen, valtakunnan kansalaiselle ja sukulaiselleen tehnyt.

Täplä pidätti hengitystään.

Sali ja sen keskellä seisova peili tuntuivat kuuntelevan nuoria sotilaita.

– Mitä sitten tapahtui? Täplä kysyi.

– Nuori prinssi Ferenc alkoi rukoilla peilille. Hän herätti muinaisen peilin kauhistuneilla, anovilla sanoillaan. Ja peili katsoi veitsellä

hengiltä viillettyä neitokaista ja otti neidon peilinsä suojiin ikuisiksi ajoiksi.

Täplän silmistä juoksi kyyneliä, hän nyyhkytti.

Hupakkopoika vaikeni.

”Ikuisiksi ajoiksi”, huomautti ääni peilistä.

KIRJOITTAJAT

Antti Harmainen (FM) tohtoriopiskelija Tampereen yliopistossa

Ronald Hutton (DPhil, Oxon) historian professori Bristolin yliopistossa

Miia Ijäs (FT) tutkija Tampereen yliopistossa

Ulla Koskinen (FT) historiantutkija Jyväskylän yliopistossa

Kimmo Levä, Suomen museoliiton pääsihteeri, Oy Chronicon Ltd:n toimitusjohtaja

Riikka Miettinen (FT) historiantutkija Tampereen yliopistossa

Tiina Miettinen (FT) historiantutkija Tampereen yliopistossa

Harri István Mäki, kirjailija

Antti Talvitie, arkkitehti

Hilja Toivio (FM) tohtoriopiskelija Tampereen yliopistossa

Raisa Toivo (FT) dosentti, akatemiatutkija Tampereen yliopistossa

ABSTRAKTIT

Mitä väliä on historialla?

Tiina Miettinen ja Raisa Maria Toivo

Johdatteleva ensimmäinen luku provosoi kyseenalaistamaan historian merkitystä ja johdattaa seuraavien artikkelien tapaustarkasteluihin: On verraten harvoja asioita, joilla on itsestään selvä arvo sinänsä, ilman, että sitä arvioidaan jostain tietystä näkökulmasta käsin: Edes ihmishengen arvo ei näytä tilanteeseen ja kulttuuriin sitomattomalta. Samoin historialla ei ole merkitystä, jollei joku anna sille sellaista. Mistä historian arvo sitten tulee? Onko historia kertomus siitä, miten meistä on tullut sellaisia kuin olemme – ja jos se on, miksi unohdamme siitä suurimman osan? Onko historia vallanpitäjien tuomari, etiikan vahti ja strategian opettaja? Onko kukaan koskaan oppinut historiasta mitään? Onko arjen historia, mikrohistoria tai vähemmistöjen historia eettinen tai nykyaikaistava yritys nostaa vallanpitäjien historian rinnalle kuva myös sorretuista ja epäonnistuneista, vai onko kyse siitä, että nykyään valtaosa sekä historian tutkijoista että sen lukijoista – suuri yleisö – samaistuu helpommin vähäväkisiin kuin vallanpitäjiin? Jos näin on, mitä se kertoo nykyisestä yhteiskunnasta, sen sosiaalisista jaoista ja demokratiakulttuurista?

Mitä väliä on okkultismilla

Antti Harmainen

Miksi tutkia menneisyyttä, kun talouden, politiikan ja kulttuurin kannalta tärkeät ilmiöt näyttävät nykyään reaaliaikaisilta? Aivan kuin 2000-luvun talous- ja kulttuurihistorian tekijöiksi olisivat nousseet sähköiset applikaatiot, joiden saattaminen ideasta tuotteeksi ja edelleen länsimaiseksi menestystarinaksi vaatii teknologiaoptimistien mukaan vain tehokkaasti käytetyn kvartaalin tai pari. Historioitsija näkee käsitysten perustuvan hatariin oletuksiin. John Tosh on kirjoittanut laskelmoivasta ”kaikkitietävyydestä” (*omniscience*) länsimaisen ajattelun ongelmana. Toshin mukaan meitä – länsimaisia moderneja yksilöitä – ohjaa halu kuvata ympärillä vallitsevaa todellisuutta systemaattisina kehityskaarina ja kategorioina, jotka ovat kontrolloitavissa rationalismin keinoin. Tämän ihanteen ulkopuolelle jäävään ainekseen suhtaudumme mitätöiden. Se, mikä ei ole ”järkevää” on toisarvoisuutta, jota käsitteellistetään ”primitiivisyyden”, ”kiihkoilun” tai ”taikauskon” kaltaisin termein.

Tarkastelen artikkelissani rationalismin ja sekularismin kaltaisia käsitteitä ja niiden merkityksiä osana 1900-luvun alun aatekenttää. Tekstin näkökulma rakentuu erityisesti moderniksi okkultismiksi nimetyn ilmiön kautta: Teosofian ja spiritualismin kaltaiset virtaukset saivat miljoonissa laskettavan yleisön kiinnostumaan astraalimatkoista, ektoplasmasta, manifestoituvista vainajien hengistä ja itämaisista uskonnoista samaan aikaan kun Max Weberin ja Émile Durkheimin kaltaiset tiedemiehet totesivat rationalismin ja maallistumisen olevan ajamassa uskonnollista metafysiikkaa ja ”käytännön magiaa” ulos länsimaiselta aatekartalta. Pohdin tässä sitä, miltä länsimaisuuden kivijalaksi etabloitu rationalismin ideaali näyttää, kun sitä valotetaan omaan uskonnollisen menneisyytemme marginaalien kautta sekä sitä, miksi tällainen tutkimus on relevanttia myös nykyajan kannalta. Monet ovat viime vuosina ihmetelleet vaihtoehtouskontojen tai spirituaalisuutta korostavien elämäntapavalintojen kasvavaa suosiota. Historiantutkijaa tämä ei hämmästytä. Hän tietää, että Helena Blavatskyn, Rudolf Steinerin, Aleister Crowleyn ja Khrishnamurtin kaltaiset hahmot ovat jättäneet moderniin länsimaisuuteen jäljet, jotka johtavat joogsaleilta aina MMORPG-roolipeleihin asti.

Uushistoria, uustraditio, uususkonto – pakanismin historian kasvu

Ronald Hutton

Voiko valtavirtahistoriantutkimus olla vastuussa uususkontojen syntymisestä? Tavallisesti ajatellaan, että uskontotieteellinen ja historiallinen tutkimus lisää mahdollisuuksia ymmärtää uusien uskonnollisten liikkeitten luonnetta. Joskus jopa myönnetään, että tutkimus vaikuttaa kohteisiinsa ja muuttaa liikkeiden seuraajien omakuvaa. Moderni pakanismi, eräs viimeisen vuosisadan tärkeimmistä ja dynaamisimmista uskonnollisten liikkeitten kimpuista, menee tässä pidemmälle: se kiittää avoimesti akateemista tutkimusta saamastaan inspiraatiosta koko uskonjärjestelmän rakentamisessa. Modernia pakanuutta voidaan pitää klassisena esimerkkinä keksitystä traditiosta, sillä suuri osa sen perustana olleesta historiakuvasta on osoitettu vääräksi. Toisaalta modernit pakanat eivät itse keksineet tätä historiaa, vaan akateemiset, usein varsin arvostetut tutkijat. He taas perustivat olettamuksensa uuden ajan alun demonologien luomille mielikuville, ja näihin vuorostaan olivat vaikuttaneet kansanomaiset perinteet, jotka tosiaan osittain juontuivat vanhasta pakanuudesta. Ei siis voida täysin objektiivisesti määrittää, mikä tuloksena olleessa uustraditiossa ”oikeasti” oli uutta ja mikä vanhaa. Artikkeli tarkastelee uuspakanismin kautta uskontohistorian merkitystä nykyhetken uskon kontekstille ja ylipäänsä nykyuskontojen tutkimisen yhteiskunnallista merkitystä. Lisäksi se kiinnittää huomiota kolmeen toisiinsa liittyneeseen kysymykseen: uskontohistorian tutkimuksen ja tämän päivän uskonnonharjoituksen yhteyteen, historiantutkimuksen merkitykseen nykyhetken uskontoa koskevilla keskusteluille ja toisaalta nykyuskontojen tutkimuksen ja yleisemmin uskonnon ja uskonharjoituksen päällekkäisyyteen nyky-yhteiskunnassa.

Miten suunnitella tila, jonka keskipiste on maailman keskipiste ja seinät neljä maailmankolkkaa? Historia osana vapaamuurariloosin arkkitehtonisia suunnitteluongelmia

Antti Talvitie

Mikä on historian – myyttisen tai todellisen – merkitys vapaamuurarien rakennustavassa? Vapaamuurariloosien arkkitehtuurin aiemman tutkimuksen mukaan vapaamuurariloosin arkkitehtuuri edustaa väljästi klassismia egyptiläisillä ja itämaisilla somisteilla ja vapaamuurarisymboliikasta johdetulla ornamentiikalla.

Vapaamuurariarkkitehtuurin tutkijoilta on jäänyt huomaamatta rituaalin merkitys suhteessa tutkittavan tilan toiminnallisiin vaatimuksiin. Rituaalin siirtäessä osalliset rituaalin myyttisen tarinan kautta pois ulkopuolella vaikuttavasta todellisuudesta ja sulkiessa profaanin loosin ulkopuolelle, huonetilan arkkitehtuuri menettää tavanomaisessa mielessä täysin merkityksensä. Craft-muurariuden rituaalin eri aikatasoille jakautuva myyttinen tarina sijoittuu Jerusalemin temppelivuorelle hetkeen ennen Salomon temppelin valmistumista. Rituaali toimii määrittelemättömässä muinaisuudessa, rituaalin suorittamisen hetkessä ja osittain myös vapaamuurarirituaalien vakiintumisen ajanjaksossa 1600-luvun lopulta 1700-luvun alkuvuosikymmenille. Loositila sijoittuu ajatuksellisesti Jerusalemin temppelivuorelle, rituaalin todelliselle suorituspaikalle sekä maailman keskipisteeseen ja geometriaan. Samalla sen ja jokaisen kirkon tai muun sakraalirakennuksen sekä loosin esikuva on itä-länsisuuntainen Salomon temppeli, liitonarkille rakennettu ilmestysmaja.

Rituaalin aikana loosihuoneen rajapinta ulkopuoliseen profaaniin maailmaan ei muodostu huonetilan lattiasta, katosta ja rajaavista seinistä. Tällöin istuntosalin mitoituksella tai arkkitehtuurin tyylielementeillä ei ole vaikutusta paikkaan, jossa läsnäolijat ovat. Heille on merkitystä sillä kaaoksella, joka vallitsee järjestäytyneen maailman ulkopuolella ja harmonialla ja tasapainolla, joka vallitsee järjestäytyneen maailman keskipisteessä. Käsiteltäessä elämän suuria kysymyksiä tarvitaan piste, jonka suhteen voidaan määrittää poikkeamat siitä. Vapaamuurariloosin arkkitehtuuria tutkittaessa on tutkittava keskipistettä ja suuntia siitä itään, länteen, pohjoiseen ja etelään, ylös avaruuteen ja alas maan keskipisteeseen, jolloin loosin rajat ovat äärettömyydessä kohdaten ihmiskunnan tunteman maailman ääret.

Kansallisvaltion legendasta kohti unionin historiaa

Miia Ijäs

Valtiomuodostus, erityisesti sen eurooppalainen malli, on usein keskittynyt löytämään ne syntytekijät ja ratkaisut, jotka auttoivat muodostamaan modernin kansallisvaltion. Uuden ajan alun historian osalta tutkijat ovat korostaneet erityisesti vallan keskittymistä ja byrokraattisen hallinnon kehittymistä. Perinteisesti uuden ajan alun Eurooppaa on tarkasteltu absolutismin kautta, vahvojen kuninkaiden menestystarinana. Erityisesti Ranska, Preussi ja Pohjoismaista Ruotsi ovat toimineet malleina tehokkaasta hallinnon keskittämisestä, kun taas Englannin/Britannian historia tarjoaa toisenlaisen menestystarinan parlamentarisminsa kautta. 1990-luvulla kuva hallinnon keskittämisestä alkoi muuttua, kun useat tutkijat alkoivat kiinnittää huomiota siihen, miten säädyt ja ”tavalliset ihmiset” ottivat osaa valtiokehitykseen, tai miten kulttuuriset tekijät ja uskonto vaikuttivat poliittiseen toimintaan. Silti nämä uudetkin näkökulmat ovat enimmäkseen tarkastelleet sitä, miten yhtenäisvaltiot saivat alkunsa ja miten ne uudelle ajalle tultaessa kehittyivät moderneiksi kansallisvaltioiksi.

Eu-Euroopassa kiinnostava versio valtionmuodostuksen historiasta on federaatioiden tai niin kutsuttujen komposiittivaltioiden historia. Viime aikojen ylirajaisuutta (*transnational*) korostava (historian-) tutkimus on edelleen kiihdyttänyt mielenkiintoa monikulttuurisia valtiokokonaisuuksia/unioneita kohtaan. Komposiittivaltion näkökulma on yleistynyt erityisesti Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan, ja Ottomaani-imperiumin tutkimuksessa. Samoin on Puola-Liettuan unionin kohdalla, mitä erityisesti puolalaiset ovat käyttäneet hyväkseen oman historiansa markkinoinnissa: Puola-Liettuan unioni nähdään ”ensimmäisenä Euroopan Unionina”. Vanhasta Euroopan kummajaisesta tehdään eurooppalaisempi, kuin sen läntiset mallimaat!

Kenties sen ”hyväksyminen”, että valtiomuodostusta tapahtui myös yhtenäisvaltioiden ulkopuolella, auttaa meitä näkemään kansallisvaltiot vähemmän täydellisinä, jopa ohimenevinä ilmiöinä. Uuden ajan alun federaatioiden ja komposiittivaltioiden tutkimus voivat olla historiantutkimuksen ”paluu tulevaisuuteen”.

Ruotsalaiset Venäjällä ja portugalilaiset Brasiliassa: onko kaukovertailussa järkeä?

Ulla Koskinen

Yleisestä mielikuvasta poiketen varhainen, noin 1500–1600-lukujen Suomi oli monikulttuurinen ja multietninen alue, jossa eri kieliset, eri alueilla syntyneet ja eri asioissa liikkuvat ihmiset kohtasivat toisiaan päivittäin. Maassa oli paljon muualta tulleita, jotka oleskelivat täällä pysyvästi tai väliaikaisesti. Suomessa ei liene ollut tässä suhteessa mitään poikkeuksellista, vaan tavalla tai toisella vieraiksi luokiteltavien ihmisten kohtaaminen oli osa arkipäiväistä kanssakäymistä joka puolella Eurooppaa.

Kontrasti omien ja muiden kesken sekä vuorovaikutuksen perusasiat tulevat selkeimmin esiin kohteissa, jotka ovat sekä maantieteellisesti että kulttuurisesti kaukana toisistaan. Tässä tarkoituksessa vertailen eri tavoilla vieraiden kulttuurien kohtaamista Suomen itärajan takana ja Uudessa maailmassa. Esimerkkitapaukseni ovat portugalilaisten ensimmäinen kohtaamisen Brasilian intiaanien kanssa vuonna 1500 ja ruotsalaisen rauhanlähetystön yhteistyö venäläisten kanssa vuonna 1557. Edellinen tapaus perustuu Portugalin hallitsijalle lähetettyyn kuvaukseen ja jälkimmäinen rauhanneuvotteluiden aiheuttamaan kirjeenvaihtoon. Tapaukset ovat länsi-eurooppalaisen kulttuuripiirin äärirajoilta, lännestä ja idästä. Amerikan löytäjät olivat laajentamassa kulttuurialuetta lounaaseen, Venäjää vastaan sotineet Ruotsin kuninkaan alamaiset koilliseen. Molemmissa oli esillä vahvoja vierauden elementtejä: erilaiset ideologiat, kulttuurit, organisaatiot ja kielet. Miten portugalilaiset löytöretkeilijät sekä ruotsalaiset ja suomalaiset rauhanneuvottelijat kohtasivat vierauden edustajat, alkuperäisasukkaat ja venäläiset? Edellisten haasteena oli äärimmäinen toiseus, aivan toisenlainen elämäntapa, ja jälkimmäisten vihollisuus, joka haluttiin päättää.

Artikkelini pohtii näiden kahden erilaisen kohtaamisen pohjalta laajan vertailun järkevyyttä. Tarkastelussa on siis tutkimusote, joka etsii vertailun kohteeksi näennäisesti täysin toisistaan poikkeavat historialliset kontekstit. Lähestymistapa on ollut viime aikoina pinnalla. Mitä hyötyä tällaisesta vertailusta voi olla? Miten sen avulla saa uutta tietoa ja uusia tulkintoja?

Jalosukuisuutta etsimässä

Tiina Miettinen & Hilja Toivio

Artikkeli tarkastelee suvun ja suvun historian merkitystä voiman, vallan ja jalouden mielikuvien tuottamisessa. Suvun kuvaaminen ja hahmottamista helpottamaan tulivat 1600-luvulla opaskirjat, joissa annettiin ohjeita sukutaulujen laatimiseen. Tätä kautta levisi ja vahvistui myös patrilineaarinen sukukäsitys, jota pönkittivät vanhinta poikaa suosivat erilaiset perintölait. Tämä vaikuttaa yhä edelleenkin siihen, miten ja millaisena suku hahmotetaan ja mielletään. Käsitys ”jalosta verestä” syntyi reformaation jälkeen 1600-luvun kuluessa. Aatelisen henkilön ”veren jaloutta” korostettiin heraldiikassa ja genealogiassa. Aatelisto ja talonpojat nähtiin tavallaan toisistaan poikkeavina rotuina, joiden sekoittuminen ei ollut toivottavaa. Käsite ”jaloverisyys” koski aatelia ja se alettiin yhä enemmän vuosisatojen kuluessa mieltää omana ”rotunaan”, jota perinteet velvoittavat. Tultaessa 1800-luvulle romaaneissa ja osin ihmisten käsityksissä aateliset erosivat muista ihmisistä mm. ruumiinrakenteellaan ja jalomuotoisilla piirteillään. Aatelisten katsottiin olevan huippuunsa jalostunut – tai jalostettu – ihminen, jonka sukutaustan piti olla tarkkaan harkittu kokonaisuus samanveroisista suvuista. Sosiaalidarwinismin myötä aatelistoa alettiin 1800-luvulla mieltää myös sisäsiittoisena ja degeneroituneena ryhmänä.

Hevosjalostuksen keskiöön suvun merkitys nousi kantakirjojen myötä Suomessa 1890-luvulla. Alusta alkaen kiinnitettiin huomio hevosen polveutumiseen, ja hevossukuja pyrittiin selvittämään vähintään kolme sukupolvea taaksepäin. Käytännössä tämä ei ollut läheskään aina mahdollista. Aikaisemmin suku ei ollut määrännyt hevosen arvoa, ja oriiden lasku yhteislaitumille oli kielletty vasta vuonna 1888. Vuonna 1907 aloitettiin suomalaisen hevosen yhtenäinen, valtion hevosvirkamiehen hallinnoima kantakirja. Tästä syntynyttä rotua kutsutaan nykyään suomenhevoseksi.

Aatelin kohdalla nimenomaan jaloverisyys oli arvostettua, mutta hevosen jalostuksessa täysiveristen, jalorotuisina pidettyjen hevosten sijaan huomio kiinnitettiin Suomessa maatiaishevoseen, johon sovellettiin jalorotuisten hevosten jalostusmetodia. Sitä pyrittiin jalostamaan omana suljettuna ryhmänään ilman vieraita vaikutteita. Molemmille tapauksille oli yhteistä, että yksilö – oli se sitten ihmis- tai hevosyksilö – oli sitä arvostetumpi, mitä tarkemmin vaalittu sen sukupuu oli. Pyrkimykset tulivat siten yllättävän lähel-

le toisiaan. Molemmissa tapauksissa keskeiseksi nousi suvun merkitys veren puhtauden säilyttäjänä. Toisaalta myös lopulta se, että tärkeintä on kuitenkin niin ihmisten kuin eläintenkin terveys. Aateluuden merkitys mureni ja eri säätyiset ihmiset avioituivat keskenään. Aatelisten veren puhtauskin oli liikkunut enemmän ideaalitasolla kuin todellisuudessa.

Oman käden kautta

Riikka Miettinen

Artikkelissa pohditaan itsemurhan historian tutkimuksen tarpeellisuutta, antia ja ajankohtaisuutta. Ensimmäiseksi tarkastellaan lyhyesti, millaisiin tarpeisiin, aatevirtauksiin ja intresseihin itsemurhan ja laajemmin kuoleman historian tutkimuksen kehitys liittyi. Tarkastelun keskiössä on kuitenkin itsemurhan historian tutkimuksen merkitys, hyödyllisyys ja anti nyky-yhteiskunnan ja historiatieteen kannalta. Itsemurhan historialla on paitsi tärkeä paikkansa empiirisen tiedon ja vertailukohtien tuottajana modernin itsemurhatutkimuksen tarpeisiin myös välinearvoa menneisyyttä koskevan uuden tiedon tuottamisessa.

Itsemurhaa pidetään varsin perusteetta marginaali-ilmiönä ja erikoisena tutkimusaiheena tieteen kentällä. Ilmiö on paitsi universaali ja alati ajankohtainen myös kaikkia vähintään välillisesti koskettava. Maailmanlaajuisesti tarkasteltuna suurempi määrä ihmisiä kuolee vuosittain oman kätensä kautta kuin murhien, sotien ja terroristi-iskujen tuloksena yhteensä. Itsemurha on tunnetusti merkittävä kuolinsyy ja kansanterveysongelma erityisesti Pohjolassa. Itsemurhien historiallisten muotojen, syiden ja tekotapojen sekä itsemurhakäyttäytymisen ja -asteen vaihtelun ja muutosten tutkiminen tarjoaa vertailukohtia nykypäivän ilmiön ymmärtämiseksi. Kansainvälisellä kentällä itsemurhien historian tutkimuksen tarve on tunnistettu ja tunnustettu kahden viime vuosikymmenen aikana. Ilmiön historian tutkimus tarjoaa vertailukohtia moderneille tulkinnoille, ja antaa viitteitä teorioiden yleispätevyydestä, rakenteellisten ja kulttuuristen muutosten vaikutuksista ihmisten hyvinvointiin ja käyttäytymiseen ja laajemmin inhimillisen käyttäytymisen perustoista.

Toisekseen, kuten jo Émile Durkheim toi esiin klassikkoteoksessaan *Itsemurha: Sosiologinen tutkimus* (*Le suicide: Étude de sociologie*, 1897), itsemurha on monitahoisena ja -mutkaisena ilmiönä erittäin hedelmällinen aihe, jota

tarkastelemalla voidaan välillisesti tutkia lähes mitä tahansa ihmiselämän aluetta tai yhteiskunnallisia ja kulttuurisia ilmiöitä ja rakenteita. Itsemurhien historiallista tutkimusta onkin käytetty muun muassa mentaliteettien, poliittisten muutosten ja reformaation vaikutusten ja yhteiskunnan modernisaatio- ja maallistumiskehityksen tutkimuksessa. Itsemurhien tarkastelulla on myös tahatonta välinearvoa historiantutkimuksen kentällä. Esimerkiksi itsemurhaan liittyvät käsitykset tarjoavat tietoa ajan uskonnosta ja uskomuksista, maailmankuvasta, ihmiskuvasta, arvoista ja mentaliteetista. Itsemurhien empiirisellä tutkimuksen kautta voidaan puolestaan tarkentaa kuvaa entisaikojen elämästä ja arjesta; esimerkiksi itsemurhien taustat paljastavat piirteitä ja uutta, yllättävääkin tietoa muun muassa ihmisten elämänstrategioista, sukupuolirooleista, tunteista, peloista ja odotuksista, ihmissuhteista ja paikallisyhteisöistä.

Raha ei ratkaiset tieteellisyyttä

Kimmo Levä

Historian tutkimuksesta puhuttaessa usein erotellaan omaksi tutkimuksen alaksi ”tilaustutkimukset”, jotka erottaa toisesta ryhmästä eli akateemisesta/yliopistollisesta tutkimuksesta se, että tutkimushanke on käynnistynyt asiakkaan tilauksesta. Alan keskustelussa muitakin eroja halutaan nähdä. Jyrkimmillään tilaustutkimusta ei pidetä oikeana tutkimuksena, koska pidetään selvänä, että tilaaja on vaikuttanut tutkimuksen sisältöön ja tuloksia ei voi pitää objektiivisina. Ajatellaan, että historian tutkija laulaa sen lauluja, jonka leipää syö.

Tällainen tulkinta ja samalla tilaustutkimuksen erottaminen muusta tutkimuksesta on loukkaavaa sekä historiatutkijoita kouluttaville yliopistoille että tilaajille. Yliopistojen pitäisi loukkaantua siitä, että tilaustutkimusten kohdalla tutkijoiden oletetaan luopuvan ammattitaidostaan ja ammattiin liittyvistä arvoista, joista objektiivisuus ja lähdekritiikki ovat ensisijaisia. Oudointa on, että tämän oletetaan tapahtuvan, kun koulutuksen saanut ammattilainen saa työstään palkan. Tilaajan pitäisi taas loukkaantua siitä, että heitä pidetään niin tyhminä, että tilaisivat historiantutkijalta muun kuin historiatutkimuksen. On vaikea kuvitella, että esimerkiksi insinööritieteissä tiensuunnitteluun liittyviä tutkimuksia pidetään huonompana niissä tapauksissa, joissa ne on tehty maksullisena tilauksena. Taitaa olla ennemmin niin,

että apurahasuunnittelijan tulokset tuskin koskaan näkyisivät toteutuneina teinä tai siltoina.

Satu historian merkityksestä

Harri Istvan Mäki

Tiina Miettinen & Raisa Maria Toivo (toim.)

MITÄ VÄLIÄ ON HISTORIALLA?

Miksi historiaa pitää tutkia? Mitä historiasta kannattaa tutkia tai esittää? Ketä se kiinnostaa? Miten sille löytää impaktia? Mitä historialla tehdään?

Tämä kirja esittää odottamattomia yhteyksiä eri historian alojen keskeni ja niiden ja nykypäivän välillä ja pohtii, mitä merkitystä tutkimuksella voi olla – jos niin halutaan.



TAMPERE UNIVERSITY PRESS